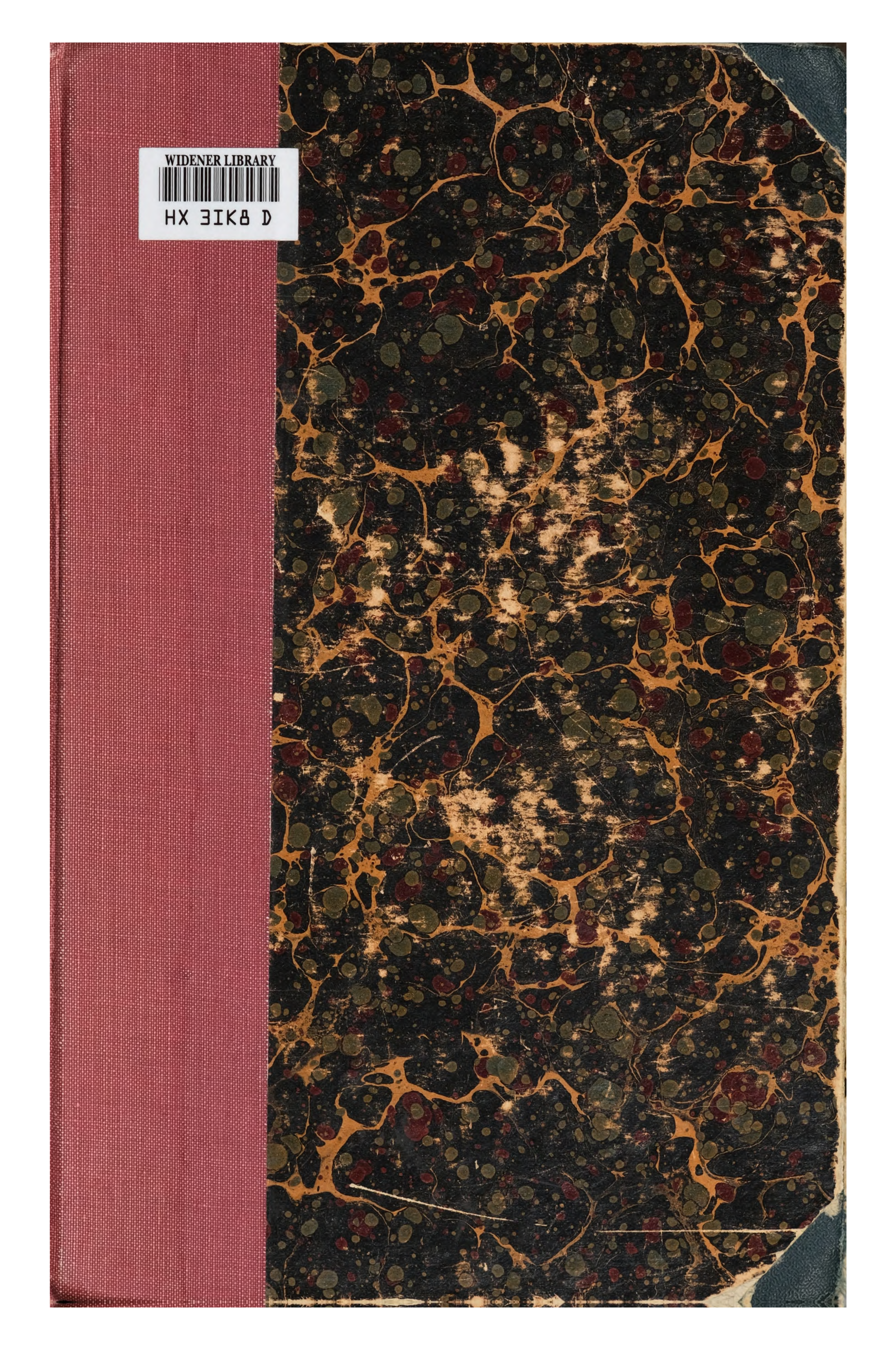
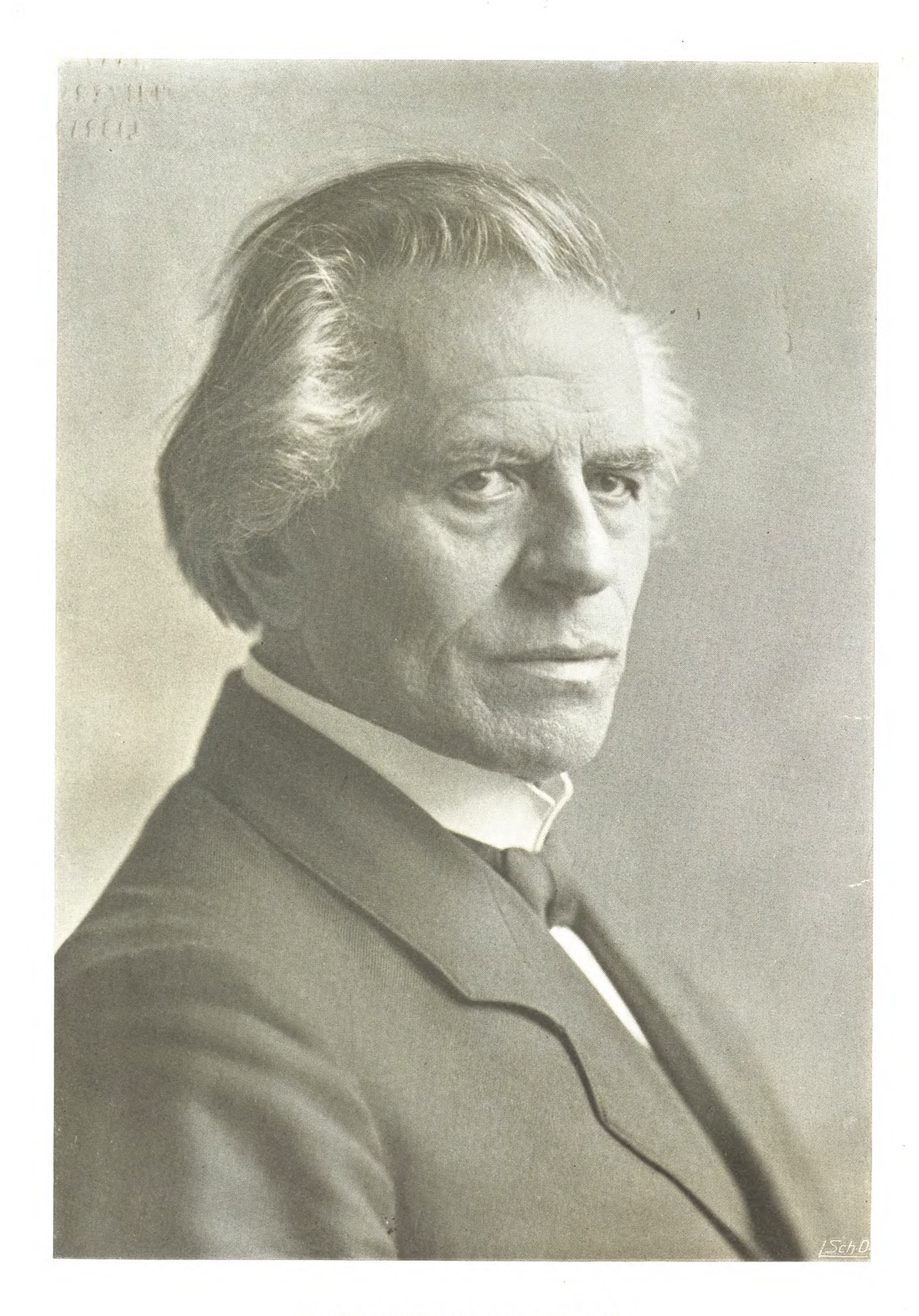

WIDENER LIBRARY
HX 3IK8 D



SEBASTIAN MERKLE
geboren am 28. August 1862 zu Ellwangen.

FEST-SCHRIFT

SEBASTIAN MERKLE

ZU SEINEM 60. GEBURTSTAGE GEWIDMET
VON SCHÜLERN UND FREUNDEN.

HERAUSGEGEBEN
UNTER MITWIRKUNG VON
JOHANNES HEHN UND FRITZ TILLMANN
VON
WILHELM SCHELLBERG.

DÜSSELDORF 1922
L. SCHWANN / DRUCKEREI UND VERLAG

Hochverehrter Herr Professor!

Der 60. Geburtstag, den Sie am 28. August dieses Jahres begehen, ist uns freudig begrüßter Anlaß, Ihnen mit einer wissenschaftlichen Festgabe unsere herzlichsten Glückwünsche darzubringen. Daß wir es können, danken wir der Hochherzigkeit des Verlages, dessen Opferwilligkeit in schwerster Zeit des deutschen Buchgewerbes wärmster Anerkennung wert ist.

Wir, die wir uns mit Stolz und in Treue Ihre Schüler oder Freunde nennen dürfen, wollen mit dieser Ehrung vor der Öffentlichkeit bekunden, wie hoch wir Ihre wissenschaftliche Forschungsarbeit, Ihre glänzende Methode und Ihren unbestechlichen Wahrheitssinn zu schätzen wissen. Wir verehren in Ihnen den vorbildlichen Geschichtsforscher, von dem wir alle gelernt haben und dem wir zu unauslöschlichem Dank verpflichtet sind.

Allein Sie sind uns allezeit mehr gewesen als Meister und Lehrer; Sie waren und sind einem jeden aus uns in seltener Freundestreue verbunden. Was Sie uns aus dem Reichtum Ihres Herzens an persönlichen Werten gespendet haben, das ist uns ein κτῆμα εἰς ἀεί, *das wir zu dem Köstlichsten zählen, was uns geschenkt ward.*

Möge Ihnen noch manches Jahr erfolgreicher und gesegneter Arbeit im Dienste der Wahrheit und damit auch im Dienste der Kirche vom Vater der Lichter, von dem jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt (Jak. 1, 17), beschieden werden.

Im Namen der Mitarbeiter
WILHELM SCHELLBERG.

Inhaltsverzeichnis.

Hatten Karl der Große und dessen Nachfolger das Recht, die Papstwahlen zu bestätigen?

Von Paul Br. Albers.

Als Karl der Große im Dom zu St. Peter zum Kaiser gekrönt wurde, übernahm er gleichzeitig das Schutzrecht über die Kirche. Aus diesem Schutzrechte haben viele Historiker auch das Recht der Bestätigung der Papstwahl hergeleitet. Allerdings trat zu Lebzeiten Karls des Großen keine Sedisvakanz ein, aber bald nach Karl schied auch Leo III. aus dem Leben. Er erhielt sofort einen Nachfolger in der Person des Diakon Stephanus. Der Wahl folgte die Krönung auf dem Fuße, so daß Ludwig der Fromme wohl gleichzeitig mit der Nachricht von dem Ableben Leos auch die Thronbesteigung des Nachfolgers erfuhr. Man hat in diesem Vorgehen der römischen Kurie eine Mißachtung kaiserlicher Rechte gefunden. Zum Beweise dafür werden dann die zeitgenössischen Berichte angeführt, aus denen klar hervorgehen soll, daß diese Auffassung berechtigt ist. Duchesne z. B. vertritt diese Ansicht in seiner Ausgabe des Liber pontificalis, Simson verficht sie in seinen Lehrbüchern des Fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen[1]. Die nachfolgende Untersuchung soll die Frage noch einmal prüfen. Die zeitgenössischen Chronisten sollen uns sagen, ob eine solche Ansicht zu Recht besteht. Damit nun ein klares Urteil ermöglicht werde, sollen die in Betracht kommenden Stellen zunächst im Zusammenhange wörtlich angeführt werden; zunächst der Bericht Thegans in der Vita Hludowici, der Bericht eines Anonymus in einer anderen Vita Kaiser Ludwigs, der Bericht in den annales Einhardi und andere kleinere annalistische Hinweise.

Thegan berichtet in der Lebensbeschreibung des Kaisers Ludwig[2]: Eodem anno (816) Leo papa Romanus obiit et Stephanus post eum successit, qui statim postquam pontificatum suscepit, iussit omnem populum Romanum fidelitatem cum iuramento promittere Hludowico, et dirigens legatos suos ad praedictum

principem nuncians ei, ut libenter eum videre voluisset in loco, ubicumque ei placuisset. Quod audiens magno tripudio repletus coepit gaudere et statim iussit missos suos obviam ire sancto pontifici cum salutationibus magnis et servitia praeparare. Perrexit post missos domnus Hludowicus obviam supradicto pontifici, obviantes sibi in magno campo Remensium, descendit uterque de equo suo et princeps prosternens se cum omni corpore in terra tribus vicibus ante pedes tanti pontificis, et tertia vice erectus salutavit pontificem istis verbis dicens: Benedictus, qui venit in nomine domini. Deus dominus et inluxit nobis. Et respondit pontifex: Benedictus sit dominus deus noster, qui tribuit oculis nostris videre secundum David regem. Amplexantes enim se et osculantes se pacifice, perrexerunt ad ecclesiam, qui cum diu orarent, erexit se pontifex et excelsa voce cum clero suo fecit ei laudes regales.

Postea pontifex honoravit eum magnis honoribus et multis et reginam Irmingardam et omnes optimates et ministros eius. Et in proxima die dominica in ecclesia ante missarum sollempnia coram clero et omni populo consecravit eum et iunxit cum ad imperatorem et coronam auream mirae pulchritudinis cum praetiosissimis gemmis ornatam, quam secum adportaverat, posuit super caput eius. Et Irmingardam reginam appellavit Augustam et posuit coronam auream super caput eius. Quamdiu ibi erat beatissimus papa, cottidie colloquium habebant de utilitate sanctae dei aecclesiae. Postquam domnus imperator eum honoravit magnis et innumeris donis, tripliciter et amplius quam suscepisset ab eo, sicut semper solebat agere, magis dare quam accipere, dimisit eum ire Romam cum legatis suis, quibus praecepit ubique in itinere suo honestum servitium exhibere. 18. Postquam Romam venit, non post multos dies supradictus papa obiit. Postmodum claruit dei manifestatione in nonnullis miraculis, quod ipse erat vivus verus dei cultor. Post eum successit Paschalis papa. Soviel Thegan. Seinem Berichte tritt ein anderer teilweise ergänzend zur Seite, der uns in der Vita Hludovici imperatoris erhalten ist. Wir lesen dort[3]: Inter haec domni Leonis, Romani antistitis, dormitio nuntiatur imperatori, quae evenit octavo Kal. Iun. anno vicesimo primo episcopatus sui, Stephani-

que diaconi in loco eius subrogatio, qui post sui consecrationem ad domnum imperatorem venire non distulit. Vix enim duobus exactis mensibus summa cum festinatione ei occurere festinavit. Praemisit tamen legationem, quae super ordinatione eius imperatori satisfaceret. Imperator autem eius adventu praecognito, Bernardo quidem nepoti eum comitari iussit. Sed et appropinquanti alios missos, qui cum debito perducerunt honore, direxit. Ipse autem eius adventum Remis sustinere statuit. Cui etiam obviam Hildebaldum archicapellanum sacri palatii, Theodolfum episcopum Aurelionensem, Johannem Arelatensem aliorumque copiam ministrorum ecclesiae procedere iussit, infulis indutos sacerdotalibus. Ad ultimum imperator miliario a monasterio processit sancti confessoris Remigii et tamquam beati Petri vicarium honestissime suscepit, descendentem equo excepit et ecclesiam intrantem manu propria sustentavit praecinentibus pro tanta exultatione variis ecclesiae ordinibus: Te deum laudamus et reliqua. Quo finito ymno, laudes imperatori debitas clerus conclamavit Romanus, quarum finem apostolicus domnus oratione complevit. His expletis intra domus paenita[4] concessum est, expositisque causis sui adventus et benedictione panis ac vini simul participata, imperator ad civitatem rediit, domnus apostolicus ibidem remansit. Sed in crastinum domnus imperator domnum apostolicum ad se evocavit, convivio peropulentissimo curavit, donisque maximis honoravit. Similiter die tertio a domno apostolico domnus invitatur imperator et multis variisque est donatus muneribus et in crastinum, quae fuit dies dominica, imperator imperiali diademate coronatus et benedictione inter missarum celebratione insignitus. Et tandem his completis, domnus apostolicus cunctis, quae proposcerat impetratis, Romam rediit.

Beide Berichte stimmen darin überein, daß der neugewählte Papst Stephan sofort nach seiner Wahl in Rom die bischöfliche Weihe empfangen hat. Daß eine Bestätigung der Wahl durch Ludwig notwendig gewesen sei, oder daß man in Deutschland sich darüber beklagt habe, daß die Krönung ohne Genehmigung des Kaisers erfolgt sei, davon finden wir nichts in dem Berichte. Thegan ist aber ausführlicher als der Anonymus. Er berichtet, daß Stephan das römische Volk dem Kaiser sofort den Treueid

habe leisten lassen: iussit omnem populum Romanum fidelitatem cum iuramento promittere Hludowico. Weiter habe der Papst Boten an den vorgenannten Fürsten gesandt. Auch die Botschaft, welche ausgerichtet werden sollte, erfahren wir: Gerne wolle der Papst an dem Orte mit dem Kaiser zusammentreffen, den dieser bestimmen würde. In der Vita des Kaisers Ludwig wird die Leistung des Treueides nicht erwähnt. Ganz kurz wird berichtet: qui post sui consecrationem ad domnum imperatorem venire non distulit. Weiter fügt der anonyme Verfasser dann noch bei: Vix enim duobus exactis mensibus summa cum festinatione ei occurrere festinavit. Auffällig ist in diesem Berichte, daß der Papst nach seiner Krönung noch zwei Monate gewartet habe, ehe er den Kaiser aufsuchte. Das venire non distulit ist also cum grano salis zu verstehen. Der Papst hatte es nicht so eilig, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte. Ja, ziehen wir Thegans Bericht heran, so erfahren wir, daß Boten hin und hergegangen sind. Nach Thegan sandte der Papst Boten an den Kaiser, nachdem das Volk den Treueid geleistet hatte. War dies die erste Gesandtschaft, welche Stephan an Ludwig sandte? Wir wissen es nicht, aber gibt nicht die Botschaft, welche die päpstlichen Gesandten ausrichten sollten, zu denken? Ut libenter eum videre voluisset in loco, ubicumque ei placuisset. Sieht diese Botschaft nicht wie eine Antwort aus? Es wird also wohl eine kaiserliche Gesandtschaft in Rom eingetroffen sein. Diese hatte Ludwig entsandt. Warum? Um dem Papste seinen Glückwunsch auszusprechen. Die Boten müssen dann auch den Wunsch des Kaisers nach einer persönlichen Zusammenkunft geäußert haben. Daraufhin läßt der Papst Ludwig melden: ut libenter eum videre voluisset. Ort der Zusammenkunft solle der Kaiser bestimmen. Nur wenn wir den Gang der Dinge so annehmen, verstehen wir Thegans weiteren Bericht: Quod audiens magno tripudio repletus coepit gaudere, et statim iussit missos obviam ire sancto pontifici cum salutationibus magnis et servitia praeparare. Wir verstehen aber weiter auch den Bericht des Anonymus:

Vix enim duobus exactis mensibus summa cum festinatione ei occurrere festinavit. Zwei Monate sind für den Weg der zwiefachen Gesandtschaft hin und her wenig, trotzdem eilte der Papst, summa cum festinatione ei occurrere festinavit, denn es war spät geworden, die rauhe Jahreszeit, die Herbststürme waren nicht mehr weit entfernt, und der Weg über die Alpen im Winter beschwerlich. Das Eilen des Papstes hat also ganz andere Gründe als sein Schuldbewußtsein. Er will dem Herrscher einen Gefallen erweisen, deshalb beschleunigt er seine Reise. Zwei Monate hat er in Rom auf die Antwort warten müssen, nun beeilt er sich. Auch der Empfang, den Ludwig dem Papste angedeihen läßt, ist gar wenig geeignet, uns an eine Schuld des Papstes glauben zu lassen. Es ist ein recht herzlicher Empfang. Weiter konnte man wohl schwerlich gehen, als wie Ludwig es getan; dreimalige Verbeugung bis zur Erde, die Begrüßung, den Friedenskuß, den sich beide Herrscher geben, alles das zeugt von keinem Schuldbewußtsein auf seiten des Papstes. So werden wir also auch den Bericht des Anonymus: praemisit tamen legationem, quae super ordinatione eius imperatori satisfaceret, nicht von der Weihe des Papstes, sondern von der Krönung Ludwigs zum Kaiser deuten müssen. Da der Anonymus in indirekter Rede spricht, so müßten wir zunächst quae super ordinatione sua, nicht eius, imperatori satisfaceret erwarten, falls der Papst seine eigene Krönung im Auge gehabt hätte, aber auch das satisfaceret weist darauf hin, daß der Anonymus hier nicht die Krönung des Papstes, sondern die des Kaisers selbst im Auge gehabt hat. Satisfacere hat gewiß die Bedeutung *purgare se de iniuria illata, verbis excusare, deprecari, veniam petere culpam fatendo.* Diese Bedeutung ist uns aus der Schule zu lebendig, und deshalb übersetzt jeder leicht, um sich wegen seiner Krönung beim Kaiser zu entschuldigen; allein der Sinn des Anonymus ist mit dieser Übersetzung nicht wiedergegeben. Satisfacere heißt ganz wörtlich tantum facere quantum satis est, officium totum praestare, implere, *fare il suo dovere*, seine Pflicht tun, *soddisfare, appagare, contentare*, also jemanden *zufrieden stellen, dem Wunsche*

eines anderen Genüge leisten, und wird mit dem Dativ verbunden[5]. Diese Bedeutung ist die hier gegebene: er schickte eine Gesandtschaft voraus, welche dem Kaiser wegen seiner (d. h. des Kaisers) Krönung zufriedenstellende Versicherung geben sollte. Nur so aufgefaßt verstehen wir auch Thegans Bericht: Quod audiens magno tripudio repletus coepit gaudere; ein Sühnebesuch des Papstes hätte Ludwig wohl schwerlich so aufjauchzen lassen, wie es uns Thegan mitteilt. Mit unserer Deutung stimmen auch die Annales regni Francorum überein. Zum Jahre 816 wird dort berichtet: Interea domnus Leo papa anno pontificatus sui vicesimo primo circiter VIII Kal. Iun. de corpore migravit, Stephanus diaconus in locum eius electus atque ordinatus est, nondumque duobus post consecrationem suam mensibus quam maximis poterat ad imperatorem venire contendit, missis interim duobus legatis, qui quasi pro sua consecratione imperatori suggererent. Hier ist das satisfacere des Anonymus durch suggerere wiedergegeben. Suggerere hat nun niemals die Bedeutung entschuldigen, sondern heißt zutragen, unterlegen, wir würden also übersetzen müssen: welche dem Kaiser für seine Krönung gewissermaßen zutragen sollten. Daß hier nur die Krönung Ludwigs gemeint sein kann, ist wohl klar. Auch das Wort consecratio stimmt zu dieser Deutung; die ἀποθέοσις der heidnischen Kaiser im alten Rom wurde consecratio genannt[6]. Die Annalen fahren dann weiter fort: Quod ubi imperator audivit, Remis ei statuit occurrere missisque obviam his, qui eum illo deducerent, adventum eius praeveniens cum magno ibidem honore suscepit. Wäre es die Absicht des Papstes gewesen, einen Entschuldigungsbesuch zu machen, warum beschließt dann der Kaiser, ihn in Reims zu empfangen? Warum sendet er ihm seine Boten entgegen? Der in seinen guten Rechten gekränkte Herrscher sollte eine solche Komödie gespielt haben? Denn anders ließe sich das Benehmen Ludwigs wohl nicht nennen. Weder das Benehmen Ludwigs noch dasjenige des Papstes lassen auf eine Schuld irgendwelcher Art schließen, und so müssen wir

sagen, daß auch keine bestanden hat. Künstlich eine Schuld des Papstes in die Berichte der zeitgenössischen Schriftsteller hineintragen, ist nicht angängig. Ohne Voreingenommenheit betrachtet, geben uns die Schilderungen Thegans und des Anonymus kein Recht, an eine Schuld des Papstes, an eine Sühnereise zu denken. Auch der Schluß der Erzählung Thegans: quamdiu erat ibi beatissimus papa, cottidie colloquium habebant de utilitate sanctae dei ecclesiae spricht von keiner Entschuldigung; der Anonymus sagt kurz und bündig: tandem his completis domnus apostolicus, cunctis, quae poposcerat, impetratis, Romam rediit. Was Stephan erlangt hat, das wissen wir; später unten wird sich Gelegenheit geben, dieses Dunkel zu lüften[7].

Papst Stephan war keine lange Regierung beschieden. Schon im Januar des folgenden Jahres, 817, verschied er und erhielt in dem Presbyter Paschalis einen Nachfolger; er war Abt von St. Stephan in Rom. Sofort nach seiner Wahl wurde er gekrönt. Nach Simson wäre auch diese Wahl und Krönung ein Verstoß gegen kaiserliche Rechte gewesen[8]. Würde man aber, so frage ich, in Rom es innerhalb eines Jahres zweimal gewagt haben, gegen ein Herrscherrecht von solcher Bedeutung zu verstoßen? Hätte man sich das erstemal darüber hinweggesetzt, als Ludwig der Fromme noch nicht zum Kaiser gekrönt war, so hätte man jetzt nach der Kaiserkrönung diesen Grund nicht geltend machen können. Also offene Auflehnung gegen kaiserliches Recht! Würde der Kaiser es nicht geahndet haben? Späterhin hat er denselben Paschalis einer anderen Angelegenheit willen vor seinen kaiserlichen Richterstuhl gefordert[9]; so würde ihm also auch jetzt wohl der Mut zum Einschreiten nicht gefehlt haben. Doch wird uns berichtet, daß der Papst außer reichen Geschenken auch eine epistula excusatoria, ein Entschuldigungsschreiben, an Ludwig gesandt habe. Also doch! Der Papst fühlte sich schuldbewußt und deshalb das Schreiben. Diese Annahme ist irrig. Wie aus Einhards Berichte und den Vita Hludowica hervorgeht, war die Papstwahl angefochten worden. Einhard sagt: Interea Stefanus papa ... diem obiit. Cui Paschalis successor electus, post completam solemniter ordinationem suam et munera et ex-

cusatoriam imperatori misit epistolam, in qua sibi non solum nolenti, sed etiam plurimum renitenti pontificatus honorem velut inpactum adseverat[10]. Noch deutlicher ist die Vita Hludowici: Qui (Paschalis) post expletam consecrationem sollemnem, legatos cum epistola apologetica et maximis imperatori misit muneribus, insinuans non se ambitione nec voluntate, sed cleri electione et populi adclamatione huic succubuisse potius quam insiluisse dignitati. Die epistula excusatoria wird in dem Leben des Kaisers Ludwig eine epistula apologetica. Auch der Inhalt des Briefes wird uns mitgeteilt. Der Papst hat die Würde nicht erstrebt, sondern sie ist ihm aufgedrungen worden. Aber eine Entschuldigung wegen der Krönung und Thronbesteigung suchen wir vergebens. Schwerlich werden wir also auch von einer Verletzung kaiserlicher Rechte durch den Papst reden können. Als der Papst darauf eine zweite Gesandtschaft an Ludwig abschickte, erneuerte Ludwig den mit Stephan geschlossenen Freundschaftsvertrag[11].

Paschalis starb 824. Sein Tod löste heftige Kämpfe wegen der Nachfolge aus. Die Adelspartei siegte schließlich, und ihr Vertreter, Eugen, Erzpriester vom Titel der hl. Sabina, bestieg den päpstlichen Stuhl. Wir hören, daß er den Subdiakon Quirinus als Boten an den Kaiser sendet. Dieser sendete, selbst verhindert durch Regierungsgeschäfte, seinen Sohn Hlotar nach Rom, um nach dem Rechten zu sehen. Hlotar brach auch in der zweiten Hälfte des August 824 nach Italien auf. In Rom empfing ihn Eugen mit allen Ehren, aber in dem uns erhaltenen Statute würden wir vergebens nach einem Worte suchen, das die Mißbilligung Hlotars oder seines kaiserlichen Vaters wegen unberechtigter Thronbesteigung Eugens II. zum Ausdruck brächte. Punkt 3 des Statutes heißt es: Volumus ut in electione pontificis nullus praesumat venire neque liber neque servus, qui aliquod impedimentum faciat, illis solummodo Romanis, quibus antiquitus fuit consuetudo concessa per constitutionem sanctorum patrum eligendi pontificem. Quod

si quis contra hanc iussionem nostram facere praesumpserit, exilio tradatur[12]. Von einem Rechte kaiserlicher Bestätigung finden wir aber kein Wort[13]. Nach Simson soll nun das sacramentum Romanorum diese Lücke ausfüllen[14]. Eine Untersuchung über die Bedeutung dieser Treueidformel würde zu weit führen; jedenfalls aber würde eines sicher sein, daß dann vor der Wahl Eugens II. dem Kaiser kein Bestätigungsrecht zugestanden hat, denn Eugen hat die Treueidformel sponte abgelegt: cum iuramento, quale Eugenius papa sponte pro conservatione omnium factum habet per scriptum[15]. Weiter geht aber auch aus der Stelle: et quod non consentiam, ut aliter in hac sede Romana fiat electio pontificis nisi canonice et iuste, secundum vires et intellectum meum; et ille, qui electus fuerit, me consentiente consecratus pontifex non fiat, quam tale sacramentum faciat in praesentia missi domni imperatoris et populi cum iuramento, quale domnus Eugenius papa sponte pro conservatione omnium factum habet per scriptum[15] kein Bestätigungsrecht des Kaisers hervor. Der Papst ist gehalten, den Eid vor der Krönung zu leisten, damit zwischen dem päpstlichen Stuhle und dem römischen Volke gute Beziehungen bleiben sollen.

Im Jahre 827 starb Eugen II. Sein Nachfolger Valentinus regierte nur einen Monat. Er legte weder den Eid vor dem kaiserlichen Missus ab, noch suchte er eine Bestätigung seiner Wahl beim Kaiser nach. Sein Nachfolger war Gregor. Hier berichtet Einhard a. a. 827: Gregorius, presbiter tituli Sancti Marci electus, sed non prius ordinatus est, quam legatus imperatoris Romam venit et electionem populi, qualis esset, examinavit[16]. Übereinstimmend erzählt der Verfasser der Vita Hludowici: Gregorius, presbyter tituli S. Marci electus est, dilata consecratione eius usque ad consultum imperatoris. Quo annuente et electionem cleri et populi probante, ordinatus est in loco prioris[17]. Gregor IV. schied 844 aus dem Leben. Sergius II. bestieg den päpstlichen Stuhl. Da Lothar, der inzwischen Kaiser geworden, seine Rechte verletzt glaubte, sandte er seinen Sohn Ludwig mit Heeresmacht

nach Rom. Ludwig wurde von Sergius mit aller Feierlichkeit empfangen; inwieweit er aber der Forderung seines Vaters, ne deinceps decedente apostolico quisquam illic praeter sui iussionem missorumque suorum praesentiam ordinetur antistes[18], Geltung verschafft habe, meldet uns der Annalist nicht. Peractoque negotio Hludowicum pontifex Romanus unctione in regem consecratum cingulo decoravit. Sein Nachfolger Leo IV. wurde jedenfalls feierlichst geweiht und gekrönt, ohne die kaiserliche Bestätigung einzuholen; auch dessen Nachfolger Benedikt III. wurde ohne jede kaiserliche Bestätigung inthronisiert[19]; kaiserliche Gesandte schlossen sich zwar einem Gegenpapste zunächst an, allein das Volk hielt an Benedikt fest, und den Gesandten des Kaisers blieb nichts übrig, als Benedikt anzuerkennen. Benedikts Nachfolger war der große und tatkräftige Nikolaus. Kaiser Ludwig war bei der Wahl in Rom zugegen. Prudentius von Troyes schreibt seiner Gegenwart die Wahl Nikolaus zu. Nicolaus praesentia magis ac favore Hludowici regis et procerum eius quam cleri electione substituitur[20]. Bei der Wahl Hadrians, des Nachfolgers Nikolaus, im Jahre 867 wirkten die kaiserlichen Missi nicht mit. Hincmar. Annal. Remenses a. a. 867 (SS. 1, 476), cui successit Adrianus papa electione clericorum et consensu Hludowici imperatoris in pontificatu.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Duchesne, Liber Pontificalis. Vita Stephani papae. Leider habe ich hier in Bonn trotz wiederholter Bemühungen den Liber Pontificalis in der Ausgabe Duchesne nicht einsehen können. Ich erwähne die Stelle aus dem Gedächtnis. Duchesne vertritt in einer Anmerkung zur Vita Stephani diese Ansicht. Simson, B., Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Ludwig dem Frommen. An verschiedenen Stellen, namentlich S. 1, 67. (Leipzig, Dunker und Humblodt, 1874.)

[2] Thegan, Vita Hludowici M. G. SS. 2. 593, c. 16. 17.

[3] Pertz, M. G. SS. 2. 620, c. 26.

[4] Das Innere, vom Adjektiv penitus, dessen Gebrauch vor- und nachklassisch ist.

[5] Forcellini, De Vit v⁰ satisfacere.

[6] Sueton. Domitian. 2. 3 defunctusque multo praeter consecrationis honore dignatus, — Tacit. annal. 13. 2 simul ut Claudio censorium funus, mox consecratio.

[7] Simson a. a. O. S. 79.

[8] Simson a. a. O. S. 74.

[9] Simson a. a. O. S. 194.

[10] M. G. SS. 1. 205, a. a. 817.

[11] Über dieses Pactum siehe Simson a. a. O. S. 80, 137.

[12] LL. 1, 239—240.

[13] Simson a. a. O. S. 229/30.

[14] Simson a. a. O. S. 231.

[15] Die Formel LL. 1. 240 Sacramentum Romanorum.

[16] M. G. SS. 1, 216.

[17] M. G. SS. 2, 631.

[18] Annales Trecenses, a. a. 844 M. G. SS. 1. 440.

[19] Dümmler, Ostfränk. Reich I, 393.

[20] Dümmler, Ostfränk. Reich II, 223.

❖

Die Anfänge des Bistums Würzburg.

Von Andreas Bigelmair.

Der Stamm der Thüringer[1] ist aus den früheren Hermunduren erwachsen, zu denen im Laufe der Völkerwanderung noch große Teile der Angeln und Warnen getreten. Dem Namen nach seit dem fünften Jahrhundert bekannt[2], erscheinen sie seit Anfang des sechsten Jahrhunderts geeint in einem großen Reiche, das begrenzt ist im Osten vom Böhmerwald, dem Erzgebirge und der sächsischen Saale, im Westen von der Tauber, den Flußgebieten der fränkischen Saale und der Werra, im Norden vom Harzgebirge und den Elbeniederungen, im Süden von der Donau und dem Limes. Ein Teil des Stammes hatte auch den Rhein überschritten; aber seine Angehörigen hatte Chlodowech schon frühzeitig seinem Reiche eingegliedert[3].

Im südwestlichen Teil des Gebietes, dem Lande am mittleren Main, das vor der Vorwärtsbewegung der Thüringer gegen Süden großenteils von den Alamannen besetzt gewesen, lag „die Burg am kräuterreichen Platz (Wirze)[4]“: Würzburg, dessen Anfänge vielleicht schon in die keltische oder keltisch-frühgermanische Zeit zurückgehen, das jedenfalls nach allem identisch ist mit Uburzis, das der sogenannte Geograph von Ravenna aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts, gestützt auf den älteren Bericht des Goten Athanarid, als eine „civitas in patria Suavorum, quae et Alamannorum patria“ erwähnt[5], und das als „castellum Virteburch (Virzeburch)“, als Sitz des thüringischen Herzogs Hedenus 704 zum erstenmal urkundlich bezeugt ist[6].

Als erster historisch nachweisbarer König des Thüringerreiches erscheint — anfangs des sechsten Jahrhunderts — Bisinus[7]. Er teilte das Reich unter seine drei Söhne: Baderich, Herminfrid und Berthachar. Berthachar und Baderich erlagen jedoch Herminfrid, der, angeblich bestimmt durch seine Gemahlin Amalaberga, die Nichte des Ostgotenkönigs Theoderich, die Herrschaft über das ganze Land erstrebte. Im Kampfe gegen Baderich hatte sich

Herminfrid der Hilfe des austrasischen Königs Theuderich versichert gegen das Versprechen der Teilung seines Landes. Theuderich, um seinen Anteil schließlich betrogen, fand, gemeinsam mit seinem Bruder Chlotachar, darin Veranlassung zum Kampfe gegen Herminfrid. Er endigte mit dem Sieg der Franken an der Unstrut 531 und dem sich daran schließenden Untergange des thüringischen Königshauses und der Selbständigkeit des thüringischen Volkes[8].

Den Franken hatten die Sachsen Hilfe geleistet; mit ihnen teilten die Franken das Land. Nordthüringen ward teilweise von den Sachsen in Besitz genommen; die Unstrut bildete die Grenze zwischen ihnen und den Thüringern, die „der vorausgehende Sturm nicht berührt hatte“[9]. Thüringen ward eine Provinz des Frankenreiches, näherhin Austrasiens, wohl von Anfang an unter eigenen Herzögen. Im südwestlichen Teile, in den Landen am mittleren Main bis zum Thüringer Wald, setzte aber gleichzeitig eine starke fränkische Kolonisation ein, die dem Volks- und Sprachcharakter des Gebietes ein anderes Gepräge gab. Es war eine Konsequenz davon, daß für dieses Gebiet an Stelle des Namens „Thüringen“ die Bezeichnung „Ostfranken“ trat, die nach dem Aufhören der herzoglichen Gewalt in den ersten Jahrzehnten des achten Jahrhunderts und der damit verbundenen Neuordnung der Verhältnisse unter Karlmann und Pippin offiziell geworden zu sein scheint und vielleicht auch eine politische Bedeutung im Sinne einer Abtrennung dieser Gebietsteile von dem übrigen Thüringen hatte, bis die Teilung des fränkischen Reiches durch die Söhne Ludwigs des Frommen dem Begriff „Ostfranken“ überhaupt einen weiteren Sinn gab[10].

Bis zu dieser Neuordnung war das Gebiet mit dem andern Thüringen unter Herzögen gestanden; wie gesagt, waren vielleicht schon nach der Unterwerfung des Landes nach der Schlacht an der Unstrut solche von den austrasischen Königen eingesetzt worden; jedenfalls aber hat das Dagobert I. um 630 getan; wenigstens nennt die Chronik Fredegars einen Herzog Radulf, den er einsetzte[11]; er errang Erfolge im Kampfe gegen die slavischen Wenden, die das Land im Osten bedrängten; aber nach Dagoberts Tod erhob er sich gegen dessen Sohn Sigebert; dessen Versuch, den Empörer niederzuzwingen, endigte mit einer schweren Niederlage beim

Sturm auf die Holzburg an der Unstrut, in die sich Radulf mit den Seinen zurückgezogen hatte; im Friedensvertrag erkannte zwar Radulf das Königtum Sigeberts an; aber in Wirklichkeit leistete er seiner Herrschaft Widerstand, er „dünkte sich König in Thüringen zu sein“[12]. Von Nachfolgern im Herzogtum werden Hedenus der Ältere, Gozbert und dessen Sohn Hedenus der Jüngere in der passio Kiliani genannt. Ihre Geschichtlichkeit hängt mit der Frage der Glaubwürdigkeit dieser Quelle zusammen; doch ist Hedenus mit seiner Gattin Theodrada und seinem Sohne Thuringus auch durch die schon erwähnte Urkunde von 704[13] und eine Urkunde von 716 bezeugt[14]. Daneben erscheint in der vom Presbyter Willibald geschriebenen Vita des hl. Bonifatius noch ein Herzog Theotbald[15], der auch in einer Inschrift der Kirche in Nölkheim bei Aschaffenburg bezeugt war[16]. Es ist wohl kaum möglich, ihn mit Gozbert zu identifizieren und seinen Namen als christlichen Taufnamen zu fassen; dagegen steht nichts der Annahme im Wege, daß Theotbald ein Bruder des Hedenus war und mit ihm das Land geteilt hatte, wofür die Teilung des Landes in dem benachbarten Bayern Analogien und das thüringische Recht Handhaben bot.

Die Christianisierung des Gebietes[17] ist von der politischen Geschichte beeinflußt.

Die Vorfahren der Thüringer, die Hermunduren, standen zur Zeit, als Tacitus seine Germania schrieb, zu den Römern in freundschaftlichen Beziehungen; sie allein unter den Germanen hatten nicht bloß am Ufer (der Donau) Handelsverkehr, sondern auch im Innern in der glänzendsten Kolonie Rhätiens. Hie und da kamen sie ohne (die übliche[18]) Bewachung herüber; ihnen allein zeigten die Römer nicht bloß Waffen und Feldlager, sondern auch Paläste und Landhäuser[19]. Das freundschaftliche Verhältnis hat sich allerdings in der Folgezeit getrübt. Immerhin mögen bereits Beziehungen einzelner Angehöriger zur neuen christlichen Religion des benachbarten Römerreiches sich gebildet haben; doch fehlt hierüber jede Kunde. Aber dem Sohn des ersten geschichtlich beglaubigten thüringischen Königs Bisinus, Herminfrid, hat der Ostgotenkönig Theoderich seine Nichte Amalaberga vermählt; sie war arianische Christin; und wenn Theoderich in einem Briefe an ihren Gatten ihr das Wort mit auf den Weg gibt: „Sie mag

die Herrschaft mit Euch teilen und Euer Volk mit besserer Unterweisung ordnen[20]“ — so ist damit füglich die Unterweisung im Christentum mit eingeschlossen[21]. Der Bruder Herminfrids aber, Berthachar, ist der Vater der hl. Radegundis[22], die nach dem Untergang des thüringischen Stammeskönigtums 531 von Chlotar I. im Alter von etwa 13 Jahren nach Neustrien gebracht und später von ihm zur Gemahlin begehrt wurde, aber nach der Ermordung ihres Bruders durch ihren Gatten diesem entfloh, bei Poitiers das berühmte Frauenkloster vom hl. Kreuz gründete und bis zu ihrem Tode dortselbst den Werken des Gebetes und der Buße, des Studiums und der Nächstenliebe lebte. Es ist freilich nicht sicher auszumachen, ob sie schon in der Heimat Thüringen Christin war; weder Venantius Fortunatus, noch die Nonne Baudovinia, die ihr Leben geschrieben, berichten davon; und das Wort Gregors von Tours: „Illa quoque ad Deum conversa mutata veste monasterium construxit[23]“, bezieht sich auf ihren Eintritt in den Ordensstand. Aber da Venantius auch nur von der Bildung spricht, die ihr im Frankenreich in den Wissenschaften geworden, und sie dort schon als Kind die Sehnsucht nach dem Martyrium in sich trug[24], mag sie bereits in der Heimat christlich erzogen worden sein, und wenn sie später beim Danke an Kaiser Justin unter den Gegenden, die sein Verdienst für das Chalcedonense rühmen, neben Gallien, den Landen an der Rhone, am Rheine und an der Donau auch die Elbelande nennt[25], kann darin eine Erinnerung an vorhandenes Christentum auch in Thüringen liegen.

Für die Christianisierung des südwestlichen Teiles dieses Landes, des späteren Ostfrankens, ist die starke Einwanderung und Kolonisation von dem seit Chlodowechs Zeiten christlich gewordenen Frankenreich von hervorragender Bedeutung geworden. Die zahlreichen Krongüter und Königshöfe, die in dem vermutlich nicht sehr stark bevölkerten Gebiet erstanden und noch heute sich zuweilen aus den Namen erschließen lassen, wurden Mittelpunkte christlichen Lebens. Denn mit dem Königshof war auch die Kirche für die Soldaten und Angestellten verbunden. Und neben den Königsgütern erstanden auch Güter anderer fränkischer Großer. Den Weg bezeichnen die Kirchen des hl. Martinus und anderer fränkischer Heiliger. So haben Karlmann und Pippin der

Würzburger Bischofskirche 26 Kirchen überwiesen, die bis dahin königliche Eigenkirchen gewesen waren, zum größeren Teile auf ostfränkischem Gebiete lagen und auch wohl schon auf einen längeren Bestand zurückblickten[26]; es war die Marienkirche auf der (ehemals herzoglichen) Burg in Würzburg; im Wormsgau die Marienkirche in Nierstein, die Remigiuskirche in Ingelheim, die Martinskirche in Kreuznach; im Maingau die Peterskirche in Umstadt; im Neckargau die Martinskirche in Lauffen und die Martinskirche in Heilbronn; im Gau Wingardiswiba die Martinskirche in Burcheim; im Mulachgau die Martinskirche des Schlosses in Hochheim; im Taubergau die Martinskirchen in Königshofen und Schweigern; im Ramgau die Martinskirche in Windsheim; im Golachgau die Johanneskirche in Gollhofen, die Martinskirche in Wilandsheim, die Remigiuskirche in Dornheim; im Iphigau die Andreaskirche in Kirchheim und die Johanneskirche in Ipphofen; im Gau Volkacheld die Johanneskirche in Herlheim; im Badnachgau die Martinskirche in Königshofen, und die Remigiuskirche in Sonderhofen; im Gau Grabfeld die Martinskirche in Eichesfeld und die Peterskirche in Königshofen; im Westergau die Martinskirche in Brend und die Martinskirche in Mellerichstadt; im Saalgau die Martinskirche in Hammelburg und schließlich das Marienkloster in Karleburg.

Freilich — man darf den Einfluß des Klerus dieser Eigenkirchen der fränkischen Krone und des fränkischen Adels auch nicht überschätzen; er wird über die Kreise der an den fränkischen Gütern Angestellten nicht zu viel hinausgegangen sein. Für das einheimische thüringische Volk war von besonderer Wichtigkeit die religiöse Stellung der Herzöge. Und dabei wäre es von Wert, zu wissen, ob die eingesetzten Herzöge einer einheimisch-thüringischen Familie entstammten oder Franken waren. Im ersteren Falle war, wie bei fast allen deutschen Stämmen, ihr Übertritt zum Christentum auch für das Volk an sich entscheidend[27] oder doch einen Volksbeschluß fördernd; waren sie Franken, so hatten sie mit Widerstand zu rechnen. Aber gerade über der Geschichte der Herzöge liegt tiefes Dunkel; es ist auch nicht sicher, ob alle Herzöge aus einem Geschlecht hervorgegangen sind. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht jedenfalls dafür, daß der von Dagobert I. als Herzog eingesetzte Radulf Franke

und damit ein Christ war. Die kurze Bezeichnung „filius Chamaro“, die ihm der Verfasser der Fredegarchronik gibt[28], scheint Chamar als eine fränkischen Lesern bekannte Persönlichkeit vorauszusetzen; jedenfalls bedurfte Dagobert für Thüringen eines zuverlässigen Mannes, und er selbst erscheint immer wieder als Urheber von Maßnahmen für die Christianisierung. Als Nachfolger Radulfs nennt, wie schon gesagt, die passio Kiliani Hedenus. Darf vielleicht ihre Glaubwürdigkeit für seine geschichtliche Existenz vorausgesetzt werden, so unterliegen doch die Angaben über sein heidnisches Bekenntnis Bedenken; denn die passio ist, wie mehrere andere Missionärviten jener Zeit, von dem Streben getragen, Kilian als Apostel eines heidnischen Landes zu zeichnen. Zwar nennen auch andere Quellen Hedenus einen Heiden. Es sind die zwei Biographien der hl. Bilhildis; sie erscheint in ihnen als die christliche Gattin des heidnischen Herzogs, die nach dem Tode ihres Gatten auf dem Schlachtfeld und dem Hingang ihres Söhnchens in Mainz das Frauenkloster Altenmünster gründet und in demselben als Heilige lebt und stirbt. Liegen nun auch keine Gründe vor, die Existenz dieser Heiligen und ihre eheliche Verbindung mit dem thüringischen Herzog in Zweifel zu ziehen, so sind doch die genannten Biographien in ihrer Entstehung zu spät, um für alle Angaben geschichtliche Glaubwürdigkeit beanspruchen zu dürfen und für die Frage der Religion des Gatten sind sie zudem von der passio Kiliani abhängig[29].

Aber auch im Falle des christlichen Bekenntnisses des (von den Franken eingesetzten) Herzogshauses bedurfte das Volk einer tiefer greifenden Missionierung; sie erfolgte durch iroschottische Missionäre[30] und ist verknüpft mit dem Namen des hl. Kilian und seiner Gefährten[31].

Schon frühzeitig ist die Bedeutung Kilians für Franken der Bedeutung von Gallus für Alamannien und von Emmeram für Bayern an die Seite gestellt worden[32]. In Würzburg selbst geht der Kult des Heiligen, beginnend mit der Erhebung seiner Gebeine, bis in die Mitte des achten Jahrhunderts zurück und hat sich von da aus über alle deutschen Lande verbreitet. Eine Würzburger Markbeschreibung, ungefähr gleichzeitig mit einer vom 14. Oktober 779 datierten, nennt bereits das kirchliche

Besitztum des hl. Kilian[33]. Das im Auftrag Karls des Großen von Gottschalk verfaßte Kalendarium vom Jahre 781 gedenkt am 8. Juli des Todestages des hl. Martyrers Kilian mit seinen Gefährten[34]; und im Jahre 788 feierte der Kaiser die Translatio des Heiligen in Würzburg[35], und 793 weilte er am Weihnachtsfeste in Würzburg beim Grabe des Heiligen[36]. Am 7. August 807 bestätigte er einen Tauschvertrag zwischen dem Würzburger Bischof Egilward und dem Grafen Audulf über Besitzungen des Salvatorklosters, „in dem der hl. Martyrer Kilian seinem Leibe nach ruht[37]". Bereits am Anfang des 9. Jahrhunderts gedenkt auch ein Kalender aus dem Kloster Lorsch am 8. Juli des „natale sancti Chiliani episcopi martyris[38]". Ein Benefizium der Kirche des hl. Kilian in Asgbah (Mergentheim) erbittet Einhard im Jahre 832/33 für einen Schützling von Egilolf und Hunibert[39]. Eine Handschrift des Martyrologium Hieronymianum, geschrieben zwischen den Jahren 827 und 842, führt am 8. Juli den Todestag Kilians und seiner Gefährten, des Presbyters Kolman und des Diakons Dotman, an[40]. Das Martyrologium des Beda im Kodex 451 der Bibliothek von St. Gallen, in iroschottischer Schrift, weist von zweiter, aber sehr alter Hand bereits den (einzigen) Zusatz auf: „VIII Jd. Jul. Marty(rium) sancti Ciliani"[41], und die vatikanische Handschrift Pal. 834 desselben Martyrologs, aus der Nazariusabtei in Lorsch stammend und im 9. Jahrhundert geschrieben, erwähnt am 8. Juli „natale sancti Cyliani episcopi et martyris[42]", und eine andere vatikanische Handschrift Pal. 833 (aus der Zeit zwischen 844 und 859) nennt auch die Namen seiner Mitarbeiter Colman und Totnan[43]. Auch in den weiteren Martyrologien des 9. Jahrhunderts, dem Martyrolog des Wandelbert von Prüm (entstanden 847/48)[44] und des Usuardus (entstanden 875)[45] geschieht seiner Erwähnung. Das alte deutsche seinerzeit von Beck herausgegebene Martyrolog kennt wenigstens seinen Namen[46].

Und beschränkten sich diese Notizen meist auf Name und Todestag, so hatte man in der Stadt Kilians genauere Kunde.

So berichtet ein Nekrologium aus Würzburg selbst, das eine Ergänzung zum Martyrologium des Beda bietet und jedenfalls der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehört:

„VIII Jdus Julii. Eodem die sanctus Chilianus episcopus in castro Vuirziburgo cum sociis suis Totmano presbitero et Colmanno diacono sub Gozberto duce martyrizavit[47]."

Den Verhältnissen in Würzburg stand der Erzbischof von Mainz nahe. Und Hrabanus Maurus, der für mehrere Kirchen, wie die Salvatorkirche in Fulda, poetische Inschriften verfaßte und dabei auch Kilians gedachte[48], hat in seinem vermutlich schon früher begonnenen und in seiner erzbischöflichen Zeit (847—856) vollendeten Martyrologium zum 8. Juli bemerkt: „In pago Austriae et castro nomine Wirziburg iuxta Moin fluvium sanctorum natale Chiliani martyris et duorum sociorum eius, qui ab Hibernia Scotorum insula venientes nomen Christi in praedictis locis praedicaverunt, ibique ob veritatis confessionem a quodam iudice iniquo nomine Gozberto trucidati sunt, et postea multis signis veri Christi martyres esse claruerunt[49]."

Die einläßlichste Kunde vermitteln zwei Passiones[50], von denen wenigstens eine in derselben Zeit handschriftlich nachweisbar ist.

Ihr Inhalt ist bekannt. Die erste (Inc: Fuit vir vitae venerabilis nomine Killena) berichtet, daß Killena aus Schottland und vornehmem Geschlechte stammte. Von Jugend auf zeigte er Eifer für das Studium der heiligen Schriften und errang die bischöfliche Würde. Schon damals wurde er mit dem anderen Namen Kilian bezeichnet. In Erwägung der Worte: „Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst und folge mir nach", vereinigte er sich mit Genossen und Schülern, nämlich den Priestern Colonat und Gallo und Arnuval und dem Diakon Totnan, sowie noch sieben anderen und bestimmte sie, Vaterland und Eltern zu verlassen und Christus zu folgen. Und sie kamen in das Land der Ostfranken (in australium partem) in das Kastell, das Wirziburc genannt wird; dort verweilten sie einige Zeit; es regierte dort ein Herzog mit Namen Gozbert, der Sohn Hetans des Älteren, der seinerseits der Sohn Hruodis war; Herzog und Volk lebten heidnisch, verehrten die Bilder der Dämonen und kannten keineswegs den Gott des Himmels und der Erde.

Der heilige Mann, der die Schönheit des Ortes und die große Zahl der Vornehmen sah, die noch vom alten Feind besessen war, entschloß sich, mit den Seinen nach Rom zu Papst Johannes zu

gehen, dort die Vollmacht des Apostolischen Stuhles zu erbitten und den Namen Christi zu predigen. Sie trafen zwar Papst Johannes nicht mehr am Leben; aber sein Nachfolger Konon gab ihnen gerne die Vollmacht zu predigen und zu lehren. Und sie verfolgten ihren Weg; und bei ihrem Bischof Kilian blieben der Presbyter Colonat und der Diakon Totnan, und sie kamen in das Land der Ostfranken in das Kastell, das Wirziburc heißt und predigten das Wort Gottes. Kilian hatte eine Unterredung mit dem Herzog, und bald wußte er ihn zu gewinnen, Christ zu werden. Er ließ sich taufen und mit ihm das ganze Volk. Aber Gozbert hatte die Gattin seines Bruders zur Frau, wie es alte Gewohnheit war. Kilian hatte es in kluger Weise nicht beanstandet, so lang der Herzog nicht im Glauben gefestigt war. Jetzt aber bestimmte er ihn, dieselbe zu entlassen. Die Gattin aber sann in ihrem Zorn und ihrer Rachsucht Tag und Nacht, die Heiligen zu verderben. Doch die Martyrer erwarteten in Gebet und heiterem Mute den Tag ihres Martyriums. In der Nachtzeit trat der Henker im Auftrag der Gattin Geilana zu ihnen. Der Bischof Killena ermutigte die Seinen; sie wurden sämtlich enthauptet und in aller Eile noch in derselben Nacht heimlich begraben; in ihr Grab wurden auch ihre Gefäße, ihr Kreuz und Evangelienbuch und ihre priesterlichen Gewänder gelegt. Eine Matrone Burgunda, die den Vorgang beobachtet hatte, hat das (später) erzählt. Der Boden jener Gegend hat zu allen Jahreszeiten so viel Wasser, daß es beim Graben schon in der Tiefe von zwei Fuß hervorbricht. Trotzdem fanden sich bei der Erhebung die Leiber, an denen nur das Fleisch verfallen war, mit den übrigen Gegenständen völlig unversehrt. Unterdessen kam Gozbert und fragte seine Gattin nach dem Verbleib der Diener Gottes. Sie erklärte, es nicht zu wissen. Aber der Henker konnte die Gottesstrafe nicht verbergen. Ruhelos und wie wahnsinnig klagte er sich der Schuld an ihrem Tode an. Gozbert befragte sein mit ihm getauftes Volk, was er mit diesem Unglücklichen beginnen sollte. Auf Veranlassung der Geilana machte ein redegewandter Mann den Vorschlag, ihn vor allem Volk seinem Schicksal zu überlassen. Sei der Gott der Gemordeten so mächtig, so werde ihn auch die Strafe treffen; wenn aber nicht, so wollten sie wieder der großen Diana huldigen, wie es auch die Vorfahren getan. So geschah es. Aber kaum war der

Mörder in Freiheit, begann er zu rasen und sich selbst zu zerfleischen, bis er tot war. Darauf freuten sich alle Getauften, daß sie der Lehre Kilians gehorchten. Die Strafe Gottes ereilte alle Schuldigen. Auch in Geilana fuhr der böse Geist und plagte sie, bis sie starb. Gozbert töteten seine Knechte mit dem Schwert; seinen Sohn vertrieb das Volk der Ostfranken aus dem Reiche; so verfolgten sie sein Geschlecht, daß nicht einer aus dem Hause zurückblieb. An dem Orte aber, wo die Heiligen bestattet worden, erhielten nach langer Zeit Blinde das Gesicht wieder, Lahme vermochten zu gehen und Taube zu hören, und alle, die an Schwächen zu leiden hatten und dorthin kamen, wurden gesund. Und da Gott so ihre Verdienste erstrahlen ließ, wurde nach Beschluß und Befehl des Papstes Zacharias unter Vermittlung des Erzbischofes Bonifatius ihr Leib von dem ersten Bischof von Würzburg Burchard aus dem Grabe erhoben, zur Zeit, da Pippin, der erste König der Ostfranken, glücklich regierte.

Die zweite Vita (Inc: Sanctorum martyrum certamina) ist wesentlich umfangreicher. Sie hatte wohl zunächst den gewöhnlich angenommenen Zweck, eine umfassendere, in reinerem Stile und erbaulicher Sprache geschriebene Passio zu bieten[51]. So erklären sich die ausführlicheren Darlegungen über die Persönlichkeiten (Kilian, Konon, Burgunda), über die Wege Kilians von Schottland nach Würzburg und von Rom dorthin, die Stellen und Parallelen aus der Heiligen Schrift, die Schilderung über das entartete Weib u. ä. Daneben aber hatte die Passio noch den weiteren Zweck, eine Reihe von Fragen zu beantworten, die sich dem Leser der ersten aufdrängen mußten. Die Frage z. B., inwiefern Burgunda Zuschauerin werden konnte, und warum sie nicht sofort dem Herzog Aufschluß gab, erklärt sie damit, daß sie eine kleine Zelle neben dem Oratorium der heiligen Martyrer hatte, dort dem Gebete auch bei Nacht oblag, selbst die Bestattung vornahm, und dann, nachdem auf Befehl der Geilana an dem Platze ein Pferdestall errichtet worden war, erst auf dem Sterbelager einigen Getreuen Mitteilung machte. Die Frage, wie Geilana ihre Tat ohne Wissen des Herzogs möglich geworden, löst sie mit der Abwesenheit desselben im Kriegsdienst. Auch die Frage, warum Gozbert, der doch an dem Morde unbeteiligt war, schließlich so schwer bestraft wurde, scheint aufgeworfen worden zu sein:

die Passio glaubt, daß entweder Glaubensabtrünnige sie verhängt haben (also Gozbert selbst Martyrer geworden sei), oder daß Gozbert mit den Seinen schließlich wieder vom Wege der Wahrheit abgewichen sei. Auch die Romreise scheint ihrem Verfasser einer Erklärung zu bedürfen: Kilian war ein Sohn Irlands, das dereinst durch die Häresie des Pelagius befleckt und der Zensur des Apostolischen Stuhles verfallen war, die nur das Urteil von Rom selbst wieder lösen konnte. Wenn in den letzten Kapiteln berichtet wird, daß den Anlaß zur Erhebung der Gebeine das Wunder der Heilung des erblindeten Priesters Atalong vom Kloster Karliburg gab, so wollten damit wohl auch die Beziehungen dieses Klosters zu Würzburg herausgestellt sein.

An Verschiedenheit gegenüber der ersten Passio tritt hervor, daß Kilian bei der Rückkehr von Rom nicht mehr denselben Herzog antrifft, der zur Zeit seines ersten Aufenthalts dort regiert hatte, daß zwei Henker erscheinen und namentlich, daß der alte Name Killena gar keine Erwähnung mehr findet, die Namen Colonat und Totnan in Coloman und Totmann umgestaltet sind, Kolumban und Gallus in Beziehungen zu Kilian gebracht werden usw.[52].

So stellt sich diese zweite Vita ohne weiteres als die jüngere dar. Ihr Verfasser sagt am Schlusse, daß er auch die Erwählung des Bischofes Burchard von Würzburg und die Erhebung des Leibes der Heiligen in einer Vita klarlegen werde, und ist infolgedessen mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit identisch mit dem Verfasser der ältesten vita S. Burchardi, die in dem noch dem 9. Jahrhundert angehörigen Cod. Sangallensis 571 vorliegt[53], und die in ihrem Inhalte bietet, was die passio S. Kiliani verspricht[54]. Freilich nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit; denn es bleibt die Möglichkeit offen, daß der Schreiber, der die passio S. Kiliani umarbeitete, ohne seiner Vorlage zu gedenken, auch an eine Umarbeitung der genannten schon vorhandenen vita S. Burchardi dachte und sie vielleicht auch vollzog, dieselbe aber verloren gegangen ist. Die handschriftliche Bezeugung der zweiten Passio geht frühestens in das 10. Jahrhundert zurück[55]. Nimmt man aber die Identität an und rückt damit die Abfassung in das 9. Jahrhundert, so hat die Vermutung viel für sich, daß sie vor dem Jahre 855 sich vollzog[56]; denn das auf den 5. Juni dieses

Jahres fallende große Ereignis des Brandes der Kilianskirche in Würzburg, das fast in allen Chroniken seinen Niederschlag fand[57], wäre sonst nicht ohne Erwähnung geblieben.

Immerhin wird der geschichtliche Wert ein geringer sein.

Die erste Passio aber liegt schon in zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts vor (Cod. Vindob. 552; Cod. Sangall. 566)[58]. Und die Frage ist, ob auch ihre Abfassung erst in dieses Jahrhundert fällt. Sie wird mit dem neuesten Herausgeber Levison für die vorliegende Form zu bejahen sein.

Zwar besteht kein Widerspruch zwischen den Angaben des Hrabanus Maurus[59] und den Mitteilungen der Passio. Hrabanus konnte die in der Passio geschilderte Mahnung zur Lösung der Ehe des Herzogs als „ein Bekenntnis der Wahrheit" bezeichnen[60]; die in beiden Schriftstücken verschiedenen Standesangaben des Herzogs als „dux" und „judex" lassen sich identifizieren[61], und die Verurteilung Kilians „a quodam iudice Gozberto" findet in dem Würzburger Martyrolog ihre Erklärung[62], das „sub Gozberto duce" bietet. Hrabanus hat vermutlich seine genauen Angaben aus der Passio selbst geschöpft. Die Berührungspunkte der Passio mit der vita Corbiniani des Arbeo, auf die schon Riezler aufmerksam gemacht[63], und die Levison nach der formellen Seite vermehrt hat[64], sind nicht völlig genügend, um eine Abhängigkeit zu erschließen; sie lassen sich allerdings noch durch solche aus der vita Haimrammi Arbeos stützen[65]. Entscheidend aber bleibt, daß Pippin als „erster König der Ostfranken" nicht bezeichnet werden konnte, bevor die Teilung des fränkischen Reiches unter den Söhnen Ludwigs des Frommen sich vollzogen hatte und so ein ostfränkisches Königreich gegründet war[66]. So mag die Abfassung zwischen 830 und 840 fallen.

Aber nur in der vorliegenden Form. Denn sicher liegt derselben eine ältere und wohl auch schriftlich fixierte Tradition zugrunde, die in das 8. Jahrhundert hinaufreicht und sogar wörtlich mitverwertet ist. Die Sprache enthält Härten, die dem 9. Jahrhundert, dem Jahrhundert karolingischer Bildung, fremd geworden sind[67]. Wenn Kap. 3 erzählt, daß die Missionäre von Irland „venerunt in australium partem ad castellum, quod nominatur Wirziburc", die folgenden zwei Kapitel die Romreise schildern und das sechste Kapitel weiter fährt: „venerunt

in partem australium Francorum ad castellum, quod dicitur Wirziburc", so ist der Eindruck einer vorgenommenen Einschiebung unverkennbar. Von besonderer Wichtigkeit aber für ein Vorhandensein einer schriftlichen Tradition ist die in der Passio fast durchweg gebrauchte Namensform „Killena". Denn dieser echt irische Name, der an das altirische cell (kell) = Zelle, Kloster, Kirche anknüpft[68] und als Chillenus oder Killenus mehrfach bezeugt ist[69], erhielt seine Form Cillianus oder Killianus durch Umgestaltung des ursprünglichen ē in ia Ende des 7.[70] oder höchstens Anfang des 8. Jahrhunderts. Tatsächlich hat keine der zahlreichen Notizen über Kilian, die, wie gesagt, noch in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts einsetzen, diese Form bewahrt und auch der zweiten Passio ist sie (in allen Handschriften) völlig fremd geworden; ihr Gebrauch in der ersten Passio sichert eine Tradition, die in die Anfänge des 8. Jahrhunderts zurückreicht. Freilich ist es schwer zu sagen, welche Stücke zur älteren Tradition gehört haben. Auszuscheiden hat jedenfalls das letzte Kapitel, das die Erhebung des Leibes berichtet, auf Grund der Erwähnung eines ersten Königs der Ostfranken. Und auch die Glaubwürdigkeit anderer Teile ist, wenn auch eine erhöhte, so doch keine durchweg zweifellose. In der Begründung des Martyriums besonders könnte die Tendenz liegen, den großen iroschottischen Heiligen als Verteidiger des kirchlichen Eherechtes zu feiern. Zu solcher Verteidigung war gerade Mitte des 8. Jahrhunderts, der Zeit, in die die Entstehung der ältesten schriftlichen Tradition zu setzen sein müßte[71], besonderer Anlaß. Denn 745 mußten die Gesandten des hl. Bonifatius in Rom klagen, daß in Deutschland ein anderer Iroschotte, Klemens, neben anderen Irrtümern auch einen Judaismus vertrat, indem er es für den Christen erlaubt erklärte, die Witwe eines verstorbenen Bruders zu heiraten[72]. Er wurde verurteilt, hat sich aber bei diesem Urteil nicht beruhigt, sondern in seinen Lehren zu weiteren Klagen Anlaß gegeben[73]. Aber andererseits werden diese Forderungen des kirchlichen Eherechtes, die in fast alle vom Christentum beeinflußten germanischen Gesetzessammlungen Eingang gefunden haben[74], in der alten lex Anglorum et Weringorum hoc est Thuringorum allerdings fehlen, auch des öfteren Differenzen geschaffen haben: das Faktum als solches hat keine Unwahrscheinlichkeit.

Das gleiche gilt von der Tradition, die das Evangelienbuch, das aus der Dombibliothek in den Besitz der Universitätsbibliothek übergegangen ist, und in der zierlichen Unzialschrift und stellenweise in der Textesform auf das 7. Jahrhundert weist[75], als ehemaliges Besitztum des Heiligen bezeichnet. Und ist der 8. Juli als Todestag durch alle Martyrologien bezeugt, so beruht wohl auch die Erwähnung des Papstes Konon (686/87), dessen Pontifikat im allgemeinen bedeutungslos war, in der Passio, auf einer Grundlage und gestattet einen Schluß auf das ungefähre Todesjahr[76].

Unberührt von all diesen Fragen bleibt die Existenz des Missionärs Kilians und seiner Gefährten, die in Würzburg ihr Blut für den christlichen Glauben vergossen. Ihre Wirksamkeit in der Stadt und dem Umlande[77] ist eine große gewesen. Davon spricht die große Anzahl der Kirchen und Kapellen, die auf den Namen Kilians geweiht wurden, zunächst in ostfränkischen Landen selbst, dann aber auch in weiteren Gebieten des Reiches[78]. Wenige Heilige haben in der nächsten Folgezeit so allgemeine Erwähnung in der Geschichtsschreibung gefunden wie er.

Das Herzogshaus aber erscheint in der nächsten Zeit als durchweg christlich. Unter Herzog Theotbald (Theobald), wie schon gesagt, vielleicht einem Bruder des Hedenus, erstand die Kirche in Nölkheim (Nilkheim) bei Aschaffenburg[79], und Hedenus schenkte an Willibrord in Echternach 704 Güter in Arnstadt, Mühlenberg, Monhorn[80], und wiederum 716 Grundbesitz in Hammelburg, um darauf ein Kloster zu erbauen[81]. Beide werden von dem Biographen des hl. Bonifatius als religiosi duces bezeichnet[82]. Jedenfalls sind in ihnen kirchliche Interessen lebendig gewesen. Die Echternacher Besitzungen konnten Stützpunkte kirchlichen Lebens werden[83]. Aber der Untergang des herzoglichen Hauses unterbrach die weitere Mission. Er war durch außer- und innerpolitische Verhältnisse veranlaßt. 714 starb Pippin der Mittlere, und damit kam das Reich in schwere Thronwirren. Möglicherweise haben sie in den Herzögen die Gedanken der Selbständigmachung hervorgerufen, mit dem sie auf den Widerstand der fränkisch gesinnten Grafen stießen. Die Hand boten die Sachsen, unter deren Herrschaft jetzt Thüringen wieder kam. Damit waren dem Heidentum wieder Wege gebahnt[84]. Ob

dabei auch der Gegensatz zwischen irischen und fränkischen Priestern eine Rolle gespielt, ist schwer zu sagen. Willibald spricht davon, daß falsche Brüder unter dem Namen Religion gewaltige Häresie eingeführt, und man kann bei der Abneigung, die die angelsächsische Mission gegenüber den Iren gehabt, an iroschottische Priester denken; aber die Namen, die Willibald nennt: Torehtwine, Berehthere, Eanbrecht, Hunraed, haben angelsächsischen Klang[85]. An einem hat es sicher gefehlt: an kirchlicher Organisation und damit an geregelter Seelsorge. Die Gabe der Organisation war den iroschottischen Missionären allezeit versagt geblieben. Kirchlich unterstand das Land dem Bistum Mainz[86]. Denn Kilian, der als erster Bischof von Würzburg[87] bezeichnet wird, war nur Wanderbischof gewesen. Der damalige Bischof von Mainz, Gerold, aber hatte nur kriegerische Interessen.

So mag auch in Ostfranken einiges von den Klagen berechtigt gewesen sein, die Bonifatius über thüringische Verhältnisse an den Papst zu richten hat[88]. Das Land war wohl nach dem Untergang des Herzogshauses und dem Siege Karl Martells bei Vincy (21. März 717) an das fränkische Reich gefallen.

Zwei Jahre später kam Bonifatius auf dem Wege von Rom nach Friesland über Thüringen, und seit 722 beginnt seine Missionstätigkeit in Thüringen, die sodann durch seine Organisationstätigkeit abgelöst wird. Wohl in die ersten Jahrzehnte seines Wirkens fällt die Gründung der Frauenklöster zu Ochsenfurt, Tauberbischofsheim und Kitzingen. Das schon erwähnte Kloster Karlburg am Main wird vielleicht mit Recht auf Karl Martell zurückgeführt. Frühzeitig, schon um 732, dachte Bonifatius an die Organisation des Gebietes und erhielt auch in diesem Jahre von Papst Gregor III. das erzbischöfliche Pallium mit dem Auftrag „ex vigore apostolicae sedis ordinare episcopos“[89]. Der Vollzug hat sich verzögert. Der Grund lag wohl weniger in der Mahnung des Papstes „pia tamen contemplatione, ut non vilescat dignitas episcopatus“, was später Papst Zacharias dahin auslegte, daß man möglichst wenig offene Orte oder kleine Städte wählen solle[90] auch weniger in der Auffassung des Angelsachsen von Mission[91] als in der Stellungnahme Karl Martells, der hierfür nicht das Interesse besaß, das namentlich die Dotation bedurfte[92]. Erst nach Verlauf von mehreren weiteren Jahren und einer dritten

Romreise kam die Organisation der thüringischen Kirche zum Abschluß. Sie vollzog sich nach den drei Volksstämmen, die in dem ursprünglich thüringischen Lande vereinigt waren: Hessen, Thüringer, Ostfranken. Für die beiden ersten erstanden die Bischofssitze Buraburg und Erfurt, für Ostfranken war Würzburg der gegebene Ort. Als Bischof wählte Bonifatius Burchardus, der etwa neun Jahre vorher Bonifatius aus England gefolgt war. Schon bei der Weihe des Bischofs von Eichstätt am 21. Oktober 741 assistierte er[93]. Seinen Wohnsitz nahm er zunächst bei der alten herzoglichen Burg bei der Marienkirche[94]; einige Jahre später erstand auf dem rechten Mainufer die Salvatorkirche[95]. Die Abgrenzung des Bistums gegenüber den schon bestehenden angrenzenden Sprengeln war wohl durch Einvernehmen mit Karl Martell und Karlmann bereits geregelt und vollzog sich ohne Schwierigkeit[96]. Karlmann gab auch eine glänzende Dotation: sie bestand in der Überweisung der schon genannten 26 fränkischen Eigenkirchen[97], in dem fiskalischen Zehnt von 26 Königshöfen und einem Zehntanteil von verschiedenen Abgaben an den königlichen Fiskus[98]. Privatschenkungen haben die Ausstattung vermehrt. Als Papst Zacharias am 1. April 743 die Bestätigung erteilt[99] und Pippin die Immunität verliehen[100], war der Bestand des Bistums gesichert, das alsbald und allezeit in der Kirchengeschichte Deutschlands eine bedeutsame Stellung einzunehmen berufen war. Und bereits im 12. Jahrhundert konnte rückwärts schauend der Verfasser der jüngeren Vita des hl. Burchard, der Abt Eingilhard, es dem hl. Bonifatius als Segen und Weissagung in den Mund legen:

Felix eris amodo Wirziburg et inter Germaniae non ignobilis urbes[101].

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Vgl. F. Stein, Geschichte Frankens I (Schweinfurt 1885) 3—19; W. Schultze, Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zu den Karolingern II (Stuttgart 1896) 98—105, 198—201; F. Dahn, Die Könige der Germanen X: Die Thüringe (Leipzig 1907) 1—59; L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung II, 1 (Berlin 1911) 29—32; A. Dopsch, Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung I (Wien 1918) 272—279.

[2] Veget. De mulo-medicina sive de arte veterinaria IV, 6, 2; Apoll. Sidon. Carm. VII, 323 (Mon. Germ. Auct. ant. VIII, 211).

[3] Greg. Tur. Hist. Franc. II, 9; II, 27 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. I, 77; 89). Hincm. Vita Remig. episc. Remens. (Mon. Germ. SS. rer. Mer. III, 293). Vermutlich entstammte dem linksrheinischen Thüringen Brachio, der Abt des Klosters Menat († 576), von dem Gregor von Tours berichtet. Greg. Tur. Lib. vit. patr. XII (Mon. Germ. SS. rer. Mer. I, 711—715); Hist. Franc. V, 12 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. I, 201).

[4] Vgl. zuletzt F. Emmerich, Der heilige Kilian, Regionarbischof und Martyrer (Würzburg 1896) 92—96; J. Schnetz, Herkunft des Namens Würzburg (Lohr a. M. 1916); J. Schnetz, Zum Namen „Würzburg“, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg LXI (Würzburg 1919) 93—96.

[5] Ravenn. anonymi Cosmogr. IV, 26 (edd. M. Pinder et G. Parthey [Berolini 1860] 230). J. E. Schmitt, Wie alt ist Würzburg? in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg XL (Würzburg 1898) 199—227; J. Schnetz, Die rechtsrheinischen Alamannenorte des Geographen von Ravenna, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg LX (Würzburg 1918) 1—79. A. Dopsch, l. c. II (Wien 1920) 360f.

[6] Mon. Eptern. (Mon. Germ. SS. XXIII, 56).

[7] Greg. Tur. Hist. Franc. II, 12 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. I, 80); Ven. Fort. Vita s. Radeg. 2 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. II, 365).

[8] Greg. Tur. Hist. Franc. III, 4; 7; 8 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. I, 111; 114—116); Ven. Fort. De excidio Thuringiae (Mon. Germ. Auct. ant. IV, 271—275. Sifrid de Balnhusin Comp. hist. (Mon. Germ. SS. XXV, 693).

[9] Widuk. Corb. Resgestae Sax. 9—14 (Mon. Germ. SS. III, 420—424); Ekkeh. Chron. univ. de origine Saxonum (Mon. Germ. SS. VI, 176—178).

[10] Fredeg. Chron. IV, 75: Anno undecimo regni Dagoberti, cum Winidi ... sepius ... regnum Francorum vastandum Toringia et relequos pagus ingrederint (Mon. Germ. SS. rer. Mer. II, 158); Vita S. Bonif. auct. Willibaldo 8: Et duos ... viros ad ordinem episcopatus promovit, Willibaldum et Burchhardum, eisque in intimis orientalium Franchorum partibus et Baguariorum terminis ecclesias ... distribuit (ed. W. Levison (Hannover und Leipzig 1905) 44); Annales Einhardi ad. a. 778: Rex ... extemplo Francos orientales atque Alamannos ad propulsandum hostem (Saxos nes) festinare iussit. (Mon. Germ. SS. I, 159); Passio Kiliani 3: Venerunt in australium partem ad castellum, quod nominatur Wirziburc (Mon. Germ. SS. rer. Mer. V, 723); Hrab. Maur. Martyrol. VIII Id. Jul.: In pago Austriae et castro nomine Wirziburg (Migne Patr. S. L. CX, 1153); Notker Balb. Martyrol. VIII Id. Jul: In pago Austriae, id est novae Franciae ... castro passio sancti Chiliani (Migne Patr. S. L. CXXXI, 1116); Urkunde Ottos I. v. Jahre 976: S. Kilianus, orientalium Francorum episcopus (Mon. Germ. Dipl. II, 1, 149). Ann. Magd. ad a. 743: Karlo-

mannus Austriam, Alamanniam et Thuringiam sortitur (Mon. Germ. SS. XVI, 133); Ann. Fuld. ad a. 840: Hludovicus vero orientales Francos, Alamannos, Saxones et Thuringios sibi fidelitatis iure confirmat (Mon. Germ. SS. I, 362). Ann. Fuld. ad a. 850: Rorih ... fuga lapsus, in fidem Hludowici, regis orientalium Francorum veniens ... coepit piraticam exercere (Mon. Germ. SS. I, 366).

[11] Fredeg. Chron. IV, 77 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. II, 159).

[12] Fredeg. Chron. IV, 87 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. II, 164 s).

[13] Mon. Eptern. (Mon. Germ. SS. XXIII, 55 s).

[14] Mon. Eptern. (Mon. Germ. SS. XXIII, 60).

[15] Vita s. Bonifatii auct. Willibaldo 6 (ed. W. Levison 32).

[16] Zuletzt gedruckt in der Ausgabe der passio Kiliani von W. Levison (Mon. Germ. SS. rer. Mer. V, 711).

[17] J. G. ab Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wirceburgensis I (Virceburgi 1729) lib. I—XXIII, p. 1—523 behandelt die Zeit bis zur Regierung des Bischofs Burkhard; Ae. Ussermann, Episcopatus Wirceburgensis I (Typis San-Blasianis 1794), Prolegomena I—XL. W. Weigand - A. Müller, Geschichte und Verfassung des Bistums Würzburg von seiner Entstehung bis zur Reformation, in: Archiv des historischen Vereins für den Untermainkreis I, 2 (Würzburg 1862) 1—34; F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II (Göttingen 1848) 283—347; N. Reininger, Die Kaiserburg Salzburg (mit einer Einleitung über die Anfänge des Christentums in Ostfranken), in: Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg 25 (Würzburg 1881) 1—112; F. Stein, l. c. 3—36; F. Emmerich l. c. 96—105; Abert, Art. Würzburg, in: Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XII (Freiburg i. B. 1901) 1770—1802; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I $^{3-4}$ (Leipzig 1904) 383—389; 459 f.; 472—483; 494 f.; 512—514 u. ö.; F. Dahn, l. c. 151—178; A. Hauck, Art. Würzburg, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XXI (Leipzig 1908) 536 f.; W. Levison in den Prolegomena zur Ausgabe der Passio Kiliani (Mon. Germ. SS. rer. Mer. V) 711—717; H. Nottarp, Die Bistumserrichtung in Deutschland im achten Jahrhundert (Stuttgart 1920) 87—117; H. von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter (Tübingen 1917—1921) 290 f.; 298 f.; 301—305 u. ö.

[18] Vgl. Tac. Hist. IV, 64. 65.

[19] Tac. Germ. 41.

[20] Mittimus ad vos ... dulcedinem suavissimam coniugalem: quae et dominatum vobiscum iure compleat et nationem vestram meliore institutione componat. Cassiodor. Varia IV, 1 (Mon. Germ. Auct. ant. XII, 114).

[21] F. Dahn, l. c. 153, glaubt, daß diese Worte nicht auf die Bekehrung zum Glauben sich beziehen, da der katholische Cassiodor die Bekehrung zur Ketzerei nicht melior institutio genannt hätte. Aber die Worte sind nicht Worte Cassiodors, sondern Theoderichs.

[22] Über Radegundis vgl. E. Dümmler in: Im neuen Reich I (Leipzig 1871) 641—656; J. B. Stamminger, Franconia Sancta I (Würzburg 1881) 3—21; C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger (Tübingen 1900) 79—87; R. Koebner, Venantius Fortunatus (Leipzig 1915) 39—66 u. ö.

[23] Greg. Tur. Hist. Franc. III, 7 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. I, 115).

[24] Quae puella inter alia opera, quae sexui eius congruebant, litteris est erudita, frequenter loquens cum parvulis, si conferret sors temporis, martyra fieri cupiens. Ven. Fort. Vita s. Radeg. 2 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. II, 365).

[25] Hoc meritis, Auguste, tuis et Gallia cantat
hoc Rhodanus, Rhenus, Hister et Albis agit.
Ven. Fort. ad Just. (Mon. Germ. SS. Auct. ant. IV, 276).

[26] Erhalten durch die Bestätigungsurkunde Ludwigs des Frommen vom 19. Dez. 822. Mon. Boica XXVIII, n. XI, p. 16—18. Vgl. auch: J. Dorn, Beiträge zur Patrozinienforschung, in: Archiv für Kulturgeschichte XIII (Leipzig-Berlin 1916) 34 f. E. Mühlbacher, Die Regesten des Kaiserreiches unter den Karolingern 751—918. I² (Innsbruck 1908) setzt die Urkunde in das Jahr 822 (n. 768, p. 304 f.). Zur Identifizierung der Orte vgl. auch A. Amrhein, Realschematismus der Diözese Würzburg (Würzburg 1897) unter einzelnen Pfarreien.

[27] Vgl. Avit. ep. 46: Solent plerique ... consuctudinem generis et ritum paternae observationis obponere (Mon. Germ. Auct. ant. VI, 2, 75).

[28] Fredeg. Chron. IV, 77: Radulfus dux, filius Chamaro, quem Dagobertus Toringia docem instituit (Mon. Germ. SS. rer. Mer. II, 159).

[29] Drei Viten, deren Handschriften nicht über das 11. Jahrhundert hinaufreichen, bei J. Gropp, Vita S. Bilhildis (Wirceburgi 1727) 1—14; J. Gropp, Collectio novissima scriptorum et rerum Wirceburgensium (Francofurti 1741) 767—773; 788—791; dazu eine vita metrica authore Herbelone 791—794; vgl. Bibliotheca hagiographica latina (Bruxellis 1898/99) 198; eine weitere Vita nach einem Mainzer Brevier von 1474 bei F. F(alk), Zur Vita b. Bilhildis, in: Der Katholik LII (Mainz 1872) 88—94. Ein liturgisches Reimoffizium (aus einem hsl. Altenmünsterer (Mainz) Brevier des 16. Jahrhunderts) bei G. M. Dreves, Analecta hymnica XIII (Leipzig 1892) 74—77; Hymnen (aus der gleichen Hs.) bei G. M. Dreves, Analecta hymnica XXIII (Leipzig 1896) 140 s. Älteste Kultbezeugung in einem Mainzer Kalendarium des 11./12. Jahrhunderts (F. Falk, l. c. 94). Über Bilhild vgl. zuletzt: F. W. Rettberg, l. c. 299—303; J. Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands II, 1 (Bamberg 1869) 361 f.; Karch, Die heilige Bilhildis (Würzburg 1870); J. H. A. Ebrard, Die iroschottische Missionskirche (Gütersloh 1873) 342—344; J. B. Stamminger, Franconia sancta I, 35—57; F. Emmerich, l. c. 101; 108. J. Mabillon setzt ihren Tod in das Jahr 734, erwähnt übrigens die Notiz in einem alten Sakramentar aus Fulda: V. Kal. Dec. commemoratio sanctae Bilhildae virginis (Annales ordinis s. Benedicti II [Lucae 1739] 90); auch F. F(alk) l. c. rückt ihre Lebenszeit in das 8. Jahr-

hundert. Der sich aufdrängenden Annahme, sie als Gattin Hedenus II. zu betrachten, steht die Tatsache entgegen, daß in den beiden Urkunden von 704 und 716 als dessen Gattin Theodrada bezeugt ist.

30 Über die iroschottische Mission im Frankenreich vgl. zuletzt: L. Gougaud, L'oeuvre des Scotti dans l'Europe continentale, in: Revue d'Histoire ecclésiastique IX (Louvain 1908) 21—37; 255—277; L. Gougaud, Les chrétientés celtiques (Paris 1911); W. Levison, Die Iren und die fränkische Kirche, in: Historische Zeitschrift 109 (München-Berlin 1912) 1—22. J. J. Laux, Der hl. Kolumban (Freiburg 1919).

31 Über Kilian vgl.: N. Serarius, S. Kiliani Franciae orientalis, quae et Franconia dicitur, apostoli gesta (Wirceburgi 1598); J. Gropp, Lebensbeschreibung deren Heiligen Kiliani Bischoffens und dessen Gesellen ... (Wirtzburg 1738); Ae. Ussermann, l. c. IX—XVIII; J. Rion, Leben und Tod des hl. Kilian und seiner Gefährten (Aschaffenburg 1834); F. W. Rettberg, l. c. II, 303—307; J. B. Stamminger, Franconia sancta I, 58—133; F. Stein, l. c. 19—24; Schrödl, Art. „Kilian" in: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VII²(Freiburg 1891) 446—448; besonders F. Emmerich, l. c.; Hauck, Art. „Kilian" in Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche X (Leipzig 1901) 282 f.; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I ³-⁴, 386 f.; F. Dahn, l. c. 155—158; F. Lauchert, Art Kilian, in: The Catholic Encyclopedia VIII (New-York 1910) 639 f.; besonders W. Levison in den Prolegomena zu seiner Ausgabe der passio Kiliani in den Mon. Germ. SS. rer. Mer. V (Hannover u. Leipzig 1910) 711—722; vgl. dazu: „Zur Kilianslegende" in: Fränkisches Volksblatt 43 (1910) Nr. 290 und 291 (B. Sepp?); H. Nottarp, l. c. 94—96; H. v. Schubert, l. c. I, 292.

32 Vgl. Adami Gesta Hammab. I, 11: Quamvis alii scriptorum vel Gallum in Alamannia vel Hemmerammum in Baioaria sive Kylianum in Francia seu ante Willibrordum in Fresia priores verbum dei asserant praedicasse, hic (Winfridas) omnes ... ante venit (Mon. Germ. SS. IX, 287).

33 Jóh chirihsahha sancti Kilianes (zuletzt gedruckt bei A. Chroust, Monumenta Palaeographica I. Serie, 5. Lieferung [München 1901], Tafel 10).

34 Jul. VIII Id: Sanctorum martyrum Chiliani episcopi cum sociis suis (bei F. Piper, Karls des Großen Kalendarium und Ostertafel [Berlin 1858] 26).

35 Ann. Maxim. a. 787 (Mon. Germ. SS. XIII, 21); E. Mühlbacher, l. c. n. 296 b, p. 123 nimmt das Jahr 788 an.

36 Ann. Lauriss. a. 793; Ann. Einhardi a. 793 (Mon. Germ. SS. I, 178 s); Ann. Mosellani a. 792 (Mon. Germ. SS. XVI, 498); Ann. Poëtae Sax. III, 190—194 (Mon. Germ. Poët. Lat. IV, 1, 35); Ekkeh. Chron. univ. a 792 (Mon. Germ. SS. VI, 168); E. Mühlbacher, l. c. n. 320 m, p. 139 setzt 793 an.

37 Dedit ... Agilvardus ... de rebus monasterii sui, quod est constructum in honore sancti Salvatoris, ubi sanctus Kilianus martyr preciosus corpore requiescit (Mon. Germ. Dipl. Karol. I, 275); vgl. die Urkunde Ludwigs

d. Fr. vom 20. Jan. 820: ... ad ecclesiam sancti salvatoris vel sancti ciliani, quae est sita super flumen moina iuxta castrum uuirziburg (Mon. Boica XXVIII, 1 n. VIII, p. 13); vgl. die Urkunde Ludwigs d. Fr. vom 25. Dez. 822: ... ex Monasterio sancti Kijliani martyris ... ubi ipse preciosus cum sociis suis corpore requiescit (Mon. Boica XXXI, 1 n. XX p. 50); vgl. die Schenkungsurkunde des Grafen Egino an die Kirche in Würzburg (in die Zeit von 810—832 fallend): de nostro iure in possessione atque dominatione sancti Salvatoris et sancti Kiliani martyris sociorumque eius donamus (bei G. Waitz, Urkunden aus Karolingischer Zeit, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte XVIII [Göttingen 1878] 181).

[38] E. Dümmler, Pilgrim von Passau und das Erzbistum Lorch (Leipzig 1854) 101; wiederholt in Mon. Germ. Necrol. IV, 1, 182.

[39] Einh. epp. a. 832/33 (Mon. Germ. Epp. III, 122).

[40] VIII. Id. Jul: alibi natale sancti mart. chiliani episcopi colmani presbyteri. Dotmani diac. (J. B. de Rossi et L. Duchesne, Martyrologium Hieronymianum in: Acta sanctorum Nov. II, 1 (Bruxellis 1894, [88]; vgl. Prolegomena [XXXIV]).

[41] H. Quentin, Les martyrologes historiques du moyen âge (Paris 1908) 18 s.

[42] H. Quentin, l. c. 20

[43] VIII Id. Jul: Natale sanctorum martyrum Kiliani et sotiorum eius Colmani et Totnani (H. Quentin, l. c. 21).

[44] Octavo ante Idus Cilianus Procopiusque
Excellent, Christum virtute et morte secuti

(Mon. Germ. Poët. Lat. II, 589, 394). Über die Zeit der Entstehung des Martyrologs vgl. zuletzt M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters (München 1911) 557.

[45] VIII Id. Jul: Eodem die sancti Ciliani martyris (Migne Patrol. Ser. Lat. CXXIV, 238).

[46] VIII. Id. Jul. Kiliani (M. F. Beck, Martyrol. Eccl. Germ. Augustae Vind. 1687] 72).

[47] E. Dümmler, Karolingische Miszellen, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte VI (Göttingen 1866) 116.

[48] Tit. eccl. Fuld. (Mon. Germ. Poëtae Lat. II, 208; 221; 230).

[49] Bei Migne, Patrol. Ser. Lat. CX, 1155.

[50] Über die verschiedenen Passiones und ihre Ausgaben in: Bibliotheca hagiographica latina II, 696 und bei W. Levison, l. c. Prolegomena zu der Ausgabe in den Mon. Germ. Beide Passiones und sonstiges Material edierte F. Emmerich, l. c. 3—60. Liturgische Stücke (Hymnen, Sequenzen) in: G. M. Dreves und C. Blume, Analecta hymnica IV (Leipzig 1888) 174; XXIII (Leipzig 1896) 221 f.; XLIV (Leipzig 1904) 184; XLVIII (Leipzig 1905) 90 (aus dem Psalterium Warmundi); LII (Leipzig 1909) 235 f. Die letzte musterhafte Ausgabe der älteren Passion gab W. Levison in den Mon. Germ. SS. rer. Mer. V, 722—728.

[51] So F. Emmerich, l. c. 69 f.

[52] Für die Folgezeit hat diese Vita mehrfach Einfluß gewonnen; sie ist z. B. verwertet in der im 11. Jahrhundert entstandenen Vita S. Gertrudis tripartita (L. Van der Essen, Étude critique et littéraire sur les vitae des saints Mérovingiens [Louvain-Paris 1907] 9); Sigeb. Chron. ad a. 746 (Mon. Germ. SS. VI, 331).

[53] Vita Burch. (Mon. Germ. SS. XV, 1, 48 s.).

[54] So treten für die Identifizierung ein F. Emmerich, l. c. 68 (als Verfasser vermutet er den Iren Clemens); J. Hefner, Das Leben des hl. Burchard, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg XLV (Würzburg 1903), 5—7; W. Levison, l. c. Prolegomena 719 f.; er fügt als weiteren Beweis noch Verse des Mönches Ratpert von St. Gallen an, die Kilian in Verbindung mit Columban und Gallus erscheinen lassen.

[55] Über die Hss. J. Emmerich, l. c. 11; W. Levison, l. c. Prolegomena 720, n. 7.

[56] So J. Hefner, l. c. 7—9; W. Levison, l. c. Prolegomena 720, n. 4 urteilt, daß das argumentum a silentio nicht hinreiche.

[57] Rud. Ann. Fuld. ad a. 855 (Mon. Germ. SS. I, 369); Herim. Aug. Chron. ad a. 855 (Mon. Germ. SS. VII, 105); Saxo Ann. ad a. 855 (Mon. Germ. SS. VI, 576); Ann. Hildesh. ad a. 855 (Mon. Germ. SS. III, 46) etc.

[58] Über die Hss. W. Levison, l. c. Prolegomena 717—719.

[59] Vgl. S. 19 u. Anm. 49.

[60] Die Belege aus Stellen bei Gregor d. Gr. u. Beda bei W. Levison, l. c. Prolegomena 715, n. 10.

[61] Vgl. Vita S. Galli auctore Wettino 15 (Mon. Germ. SS. rer. Mer. IV, 265, 7); auch in der Hist. transl. S. Faustae wird Amaldus bald dux, bald iudex genannt (Acta Sanct. Jan. I, Venetiis 1734, 1092).

[62] Vgl. S. 19 u. Anm. 47.

[63] S. Riezler, Die Vita Kiliani, in: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XXVIII (Hannover-Leipzig 1903) 232—234; dazu A. P(oncelet) in: Anal. Boll. XXIII (Bruxellis 1904) 108.

[64] W. Levison, l. c. Prolegomena 716.

[65] Man vgl. z. B. den Zug, daß beide durch das Schauen des anmutigen Landes festgehalten werden: Vita Haimr. 5: Prospiciens ipsam terram optimam superficie amoenam (Mon. Germ. SS. rer. Mer. IV, 478); Passio Kil. 4: Videns mirae amoenitatis locum, l. c. 723). Weiter den Zug, daß diejenigen, die den Tod des Heiligen — obwohl unschuldig — mitverschuldet, untergehen mit samt ihrem Geschlecht: Vita Haimr. 28: Quam ut suae damnationis in exilio vitam finiret et sic in posteris pro et nepotibus eius tanti viri vindicaretur sanguis, ut et radicitus hos exterminaret, ita ut eorum quis non remaneret (l. c. 500); Passio Kil. 14: Vindicta irae Dei subsecuta est carnifices sanctorum martyrum ... Hetanum ... de regno eiecerunt. In tantum enim illius progeniem persecuti sunt, ut nec ullus de illius stirpe remanebat (l. c. 727).

[66] So mit Recht W. Levison, l. c. Prolegomena 713.

[67] c. 1: Coepit eos persuadere propria contempni patriamque et parentes ... relinquere et nudos sequere Christum; c. II: Non plus quam duorum pedum spatium potest fodiri, nisi aqua econtra erumpat. Vgl. W. Levison, l. c. Prolegomena 713, n. 4.

[68] Über den Namen vgl. F. Emmerich, l. c. 80—83; Zimmer im Art. Kilian in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche X (Leipzig 1901) 283.

[69] Zwei Äbte von Hy mit Namen Killenus von einer Hand des 8. Jahrhunderts eingetragen im Nekrologium des Cod. Salisb. 20 (Mon. Germ. Necrol. II, 27). Auch die ältere Form der Vita des hl. Kilian von Aubigny hat die Form Chillenus. Vgl. Anal. Boll. XX (Bruxellis 1901) 432—444; H. d'Arbois de Jubainville in: Revue Celtique XXIII (Paris 1902) 110—111; Anal. Boll. XXII (Bruxellis 1903) 355. — Den Tod eines Abtes Cellanus verzeichnen die Ann. Lauresh. zum Jahre 706 (Mon. Germ. SS. I, 22); über seine wahrscheinliche Identität mit dem gleichnamigen Abt von Peronne in der Picardie, L. Traube, Perrona Scottorum, in: Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Akademie zu München, Jahrgang 1900 (München 1901) 468—537, bes. 488 f.

[70] K. Brugmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen I² 1 (Straßburg 1897) 187.

[71] Als Entstehungszeit einer schriftlichen Fixierung der Tradition ist wohl am besten das Jahr 752 anzusetzen, das als Jahr der Elevation bzw. Translation des Heiligen mehrfach bezeugt ist. Chron. Wirziburg ad a. 751 (Mon Germ. SS. VI, 26); Catalog. episc. Herbip. ad a. 752 (Mon. Germ. SS. XIII, 338); Ann. Palid. ad a. 753 (Mon. Germ. XVI, 57); Ekkeh. Chron. univ. ad a. 752 (Mon Germ. SS. VI, 159). F. Emmerich, l. c. 66 f.; 127f. J. Hefner, l. c. 57, n. 64.

[72] Judaismum inducens iustum esse iudicat Christiano, ut, si voluerit, viduam fratris defuncti accipiat uxorem (Mon. Germ. Leg. Conc. II, 1, 37—44.

[73] Vgl. den Brief des Papstes Zacharias vom 5. Jan. 747 (Mon. Germ. Epp. III, 349).

[74] Leg. Alam. Lantfrid. c. XXXVIII (Mon. Germ. Leg. III, 100); Hlotarii XXXIX (ebenda 57); Karolina XXXIX (ebenda 143); Lex Baiuw. VII, 1 (ebenda III, 297).

[75] G. Schepps, Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek (Würzburg 1887) 6—13; J. B. Stamminger, Die Würzburger Kilians-Reliquien, in: Festchronik des 1200 jährigen St.-Kilians-Jubiläums (Würzburg 1889) 91—96.

[76] Ins Jahr 612 (= 685) setzte das Auftreten Reg. chron. (Mon. Germ. SS. I, 552). — In das Jahr 635 (infolge unrichtiger Datierung) Ann. S. Rudberti Salisburg (Mon. Germ. SS. IX, 767); Ann. Admunt. (ebenda 571); Auct. Garst. (ebenda 563). — In das Jahr 709 (= 687) Mar. Scotti Chron. (Mon. Germ. SS. VII, 544); Ann. S. Albani (Mon. Germ. SS. II, 239). — In das Jahr 688 Chron. Wirceb. (Mon. Germ. SS. VI, 25); Ekkeh. Chron. univ.

(Mon. Germ. SS. VI, 155); Ann. Magd. (Mon. Germ. SS. XVI, 131); Ann. Stad. (Mon. Germ. SS. XVI, 307); Ann. Isl. (Mon. Germ. SS. XXIX, 254). — In das Jahr 689: Die von Eckhart angeführte Inschrift auf einer Steintafel in der Krypta des hl. Kilian, die auch den Namen Kyllena aufweist (l. c. I, 454) und die Vita II Burchardi I, 10 (F. Bendel, Vita sancti Burkardi [Paderborn 1912] 21). — In das Jahr 693: Auct. Cremisfan. (Mon. Germ. SS. IX, 550). — In das Jahr 697: Catalog. episc. Herbip. (Mon. Germ. SS. XIII, 338); Sigeb. Chron. (Mon. Germ. SS. VI, 328). — Die größte Wahrscheinlichkeit spricht für das Jahr 689. Vgl. F. Emmerich, l. c. 118—121.

[77] Martyr. Notk. Balb. ad VIII Jd. Jul. ... Nomen Christi in eodem loco et in circuitu praedicaverunt (Migne Patrol. Ser. Lat. CXXXI, 1116s). Die Notiz ist sowohl von der Passio als dem Martyrologium des Hrabanus beeinflußt (W. Levison, l. c. Prolegomena 717). Über die Abfassungszeit im Jahre 896 vgl. M. Manitius, l. c. 367.

[78] Vgl. J. B. Stamminger, Kilians Kirchen, in: Festchronik, l. c. 41—46; Kilians Orte, ebenda 18—23.

[79] Vgl. die schon S. 14 u. Anm. 16 erwähnte Inschrift.

[80] Mon. Eptern. (Mon. Germ. SS. XXIII, 55s.).

[81] Mon. Eptern. (Mon. Germ. SS. XXIII, 60). Vgl. das Testament Willibrords, in: Anal. Boll. XXV (Bruxellis 1906) 163—176, bes. 168. Nach W. Levison (l. c. Prolegomena 711) ist das Jahr 717.

[82] Vita Bonif. 6 (W. Levison, Vitae Bonif. 33).

[83] Auf die auffallende Verwandtschaft der Namen der thüringischen Herzogsfamilie mit den Namen der Echternacher Urkunden weist zuletzt hin H. v. Schubert, l. c. 298.

[84] Das ist wohl im wesentlichen der Inhalt der Schilderung Willibalds in der Vita S. Bonifatii c. 6: Eosque, relicta ignorantiae caecitate, ad acceptam dudum christianitatis relegionem iterando provocavit: quia facessante suorum regum dominio magna quidem eorum comitum multitudo sub Theotbaldi et Hedenes periculoso primatu, qui lugubre super eos tyrannici ducatus et infestum vastationis potius quam devotionis obtinebant imperium, vel corporali per eos preventa morte vel hostili siquidem eductione captivata est in tantumque diversis constricta malis, ut cetera, que manebat residua populi turba Saxonum se subiecerat principatu; quoniam cessante relegiosorum ducum dominatu cessavit etiam in eis christianitatis et relegionis intentio et falsi seducentes populum introducti sunt fratres. (W. Levison, Vitae S. Bonifatii 32 s.)

[85] H. v. Schubert, l. c. 303, A. 2.

[86] Abgesehen von der Weihe der Kirche in Nölkheim, die nach der erwähnten Inschrift Rigibert von Mainz vornahm, ist die Zugehörigkeit zu Mainz bezeugt durch die Klage von Bonifatius über einen Bischof, der „bis jetzt aus Nachlässigkeit versäumt, das Brot Gottes unter diesem (Thüringer) Volke zu predigen und jetzt seine Rechte wie auf eine Pfarrei

vertritt", womit nur der Bischof von Mainz gemeint sein kann. Brief Gregors II. an Bonifaz vom 4. Dezember 724 (Mon. Germ. Epp. III, 274).

[87] Vgl. Notk. Balb. Martyr. ... Passio sancti Chiliani, primi eiusdem civitatis episcopi, l. c.; vgl. die Urkunde Ottos II. von 976: S. Kilianus orientalium Francorum episcopus (Mon. Germ. Dipl. II, 1, 149).

[88] Bon. epp. 25; 26; 28; 43 (Mon. Germ. Epp. III, 274—277; 278—280; 291). Vgl. J. Hefner, l. c. 22—27. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands [3], 387—389.

[89] Brief Gregors III. um 732, Bonif. ep. 28 (Mon. Germ. Epp. III, 278—280).

[90] Schreiben vom 1. April 743 ... ut minime in villulas vel in modicas civitates episcopos ordinemus (Mon. Germ. Epp. III, 302). So M. Tangl, Die Briefe des hl. Bonifatius (Leipzig 1912) XII.

[91] H. v. Schubert, l. c. 304.

[92] So auch H. Nottarp, l. c. 97.

[93] Nach dem Vorgang der Ann. Laur. minores (Mon. Germ. SS. I, 115) setzen andere Quellen die Einsetzung in das Jahr 746. Ann. Fuld. (Mon. Germ. SS. I, 346); Ann. Quedlinb. (Mon. Germ. SS. V, 35) etc. Willibald von Eichstätt wurde am 22. Okt. 741 zu Sulzenbrücken geweiht. Vita Willib. 5 (Mon. Germ. SS. XV, 105), wo auch die Teilnahme B. bezeugt ist. Über Jahr und Tag der Weihe W. vgl. J. Hefner, l. c. 26 u. 52, Anm. 39; zuletzt F. Heidingsfelder, Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt I, 1 (Innsbruck 1915) 3.

[94] Bon. ep. 50: Unam esse sedem episcopatus decrevimus in castello, quod dicitur Wirzaburg (Mon. Germ. Epp. III, 299). Die Marienkirche bezeugt in der Bestätigungsurkunde Ludwigs des Fr. der Schenkung Karlmanns vom 19. Dez. 822: Id est basilicam infra praedictum castrum in honore sanctae mariae constructam cum adiacentiis suis. Mon. Boica XXVIII, n. XI, p. 16; E. Mühlbacher, l. c. n. 768, p. 304.

[95] Die Salvator-Kilianskirche, die, wohl aus Holz errichtet, 855 niederbrannte, mehrfach in den schon erwähnten Urkunden bezeugt. Vgl. J. B. Stamminger, Franconia sancta I, 94—96, G. Schwinger, Das Sankt-Stephans-Kloster in Würzburg, in: Archiv des Hist. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg XLI (Würzburg 1899), 161 f.; J. Hefner, l. c. 32; 56, Ann. 59.

[96] Über die Grenzen: W. Weigand - A. Müller, l. c. 22—26; H. Böttger, Diözesan- und Gaugrenzen Norddeutschlands I (Halle 1875) 231 bis 261; F. Stein, l. c. 35.

[97] Urkunde Ludwigs d. Fr. vom 19. Dez. 822. Mon. Boica XXVIII, n. XI, p. 16—18; E. Mühlbacher, l. c. n. 768, p. 304 f.; vgl. Anm. 26.

[98] Urkunde Arnulfs vom 1. Dez. 889. Mon. Boica XXVIII, n. LXXI, p. 97—99; E. Mühlbacher, l. c. n. 1837, p. 745 f. — Über die Dotation vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II[2] (Leipzig 1900) 4 f.; J. Hefner, l. c. 29 f.; U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1 (Berlin 1895) 157 f.; H. Nottarp, l. c. 100—103.

[99] Ep. Bonif. 51 (Mon. Germ. 302—305); vgl. des Papstes Glückwunschschreiben vom gleichen Tage an Burchard, ep. 53 (ebenda 307 s.).

[100] Urkunde Ludwigs d. Fr. vom 19. Dez. 822: non solum praedictus domnus et genitor noster, verum etiam et antecessores reges praedictam sedem ... sub plenissima defensione et immunitatis tuitione habuissent. Mon. Boica XXXVII, n. V, p. 4 s.; E. Mühlbacher, l. c. n. 767 p. 304. Über die Immunität vgl. Th. Henner, Die herzogliche Gewalt der Bischöfe von Würzburg (Würzburg 1874) 56—94; J. Hefner, l. c. 30.

[101] Vita S. Burchardi I, 9 (F. J. Bendel, l. c. 18).

❖

Der selige Bruder Heinrich († 1396), ein unbekannter Straßburger Gottesfreund.

Von Karl Bihlmeyer, Tübingen.

Es sind nun gerade vierzig Jahre her, daß der unvergeßliche Denifle mit scharfer Klinge den gordischen Knoten der Gottesfreundfrage zerhieb. Das Hauptergebnis seiner tiefbohrenden Forschung: die Gestalt des „Großen Gottesfreundes vom Oberland", seine Briefe und erbaulichen Traktate sind eine raffinierte Fälschung, ist bis heute unerschüttert und wird meines bestimmten Glaubens auch künftig nicht umgestürzt werden[1]. Aber die Nebenfrage nach Urheber und Zweck dieser einzigartigen fraus pia ist noch nicht restlos gelöst, wie der wuchtige Vorstoß zeigte, den Karl Rieder 1905 in einem umfangreichen, reichdokumentierten Werke[2] gegen Denifle machte. Danach wäre nicht Rulman Merswin, der bekannte Straßburger Gottesfreund und Stifter des Johanniterhauses zum Grünenwört der schuldige Betrüger, vielmehr hätte erst nach seinem Tode (1382) sein Vertrauter und Sekretär, der Johanniterpriester Nikolaus von Löwen, die Fälschung nach und nach ins Werk gesetzt, um Merswins Stiftung zu verherrlichen und die Brüder zu möglichst genauer Innehaltung seiner Anordnungen anzueifern. Als Verteidiger von Denifles These ist vor allem Philipp Strauch, der beste Kenner der deutschen Mystik, hervorgetreten[3]. Ein abschließendes Resultat der Kontroverse ist trotz allen aufgewandten Scharfsinns noch nicht erzielt, aber doch soviel zu sagen, daß Rieders Ansicht von weit größeren Schwierigkeiten gedrückt wird als die seiner Gegner. Immerhin hat er das Verdienst, die Tätigkeit des Nikolaus von Löwen in helleres Licht gerückt zu haben, denn daß dieser an der Fälschung — wohl bona fide — beteiligt war und sie literarisch eifrig vertrat, wird kaum zu bestreiten sein. Man wird in der Sache wohl erst dann klarer sehen, wenn einmal die gesamte gottesfreundliche Literatur herausgegeben und streng methodisch in bezug auf Wortschatz und

Sprachgebrauch, Quellen und Vorlagen durchgearbeitet sein wird[4]. Außerdem ist es notwendig, dem Hintergrund, auf dem sich die Gottesfreundgeschichte abspielte, der religiös-kirchlichen und sozialen Lage Straßburgs und des Elsaß in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mehr als bisher Aufmerksamkeit zu schenken. Kaum die ersten Ansätze dazu sind gemacht. Wir besitzen noch nicht einmal eine ausführlichere Geschichte, geschweige denn eine brauchbare Kirchengeschichte der „Königin des Oberrheins", in der ein so reges politisches und religiöses Leben pulsierte[5]. Wer entwirft ein treues, lebensvolles Bild dieses mittelalterlichen Stadtstaates, wie unlängst R. Wackernagel in seiner ausgezeichneten „Geschichte der Stadt Basel" (1907/16)? Ein solches Werk würde uns die Ursachen, den Aufschwung und die Entartung der Gottesfreundbewegung im südwestlichen Deutschland, deren Hauptquartier Straßburg war, deutlicher erkennen lassen und überhaupt tiefe Einblicke in die gärende Übergangszeit vom Mittelalter zur Reformation ermöglichen.

Als bescheidener Beitrag zur Erforschung der religiösen Zustände im spätmittelalterlichen Straßburg und zur Gottesfreundfrage im weiteren Sinne des Wortes möchte auch die nachfolgende Abhandlung gewertet werden. Der Text, auf den sie sich stützt, das leider nicht ganz vollständig erhaltene Leben des seligen Bruders Heinrich, eines bisher unbekannten Mystikers aus dem Grünenwörter Kreise, gehört zu jenen Dokumenten einer religiös merkwürdig erregten Zeit, aus denen uns trotz manchem Seltsamen und Überspannten doch „ein Hauch von inbrünstigem Sehnen und tiefem Frieden zugleich" entgegenweht[6]. Eine Abschrift der Vita aus Cod. L germ. 552 der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek Bl. 114 a—120 b wurde glücklicherweise schon vor dem Kriege (1913) genommen. Genannte Handschrift des 15. Jahrhunderts mit alemannisch-elsässischer Mundart zählt 119 beschriebene Papierblätter und ein Pergamentblatt (120) in Quartformat (20 × 14 cm). Sie ist leider allzu kurz und fehlerhaft beschrieben in dem auch sonst recht mangelhaften Katalog der deutschen Handschriften der Straßburger Bibliothek von Ad. Becker (Straßburg 1914) S. 77. Laut eingedrucktem Stempel stammt sie aus dem Straßburger Kollegiatstift St. Thomas und dürfte vorher vielleicht der an handschriftlichen Schätzen

sehr reichen Straßburger Kartause angehört haben, welche 1602 nach Molsheim verlegt und in der Französischen Revolution aufgehoben wurde[7]. Die Handschrift enthält außer unserem Stück auf Bl. 1 a—113 a eine deutsche Bearbeitung der höchst fabulösen Historia nova undecim millium virginum caelitus nuper revelata (Acta Sanctorum Bolland. Oct. IX, 173/201), als deren Verfasser der selige Hermann Joseph vom Kloster Steinfeld in der Eifel gilt; doch ist das Abfassungsjahr der Vorlage 1183 in 1383 umgeändert. Von Bl. 72 b an sind die Gesichte der seligen Elisabeth von Schönau (nicht, wie Becker meint, die Geschichte der heiligen Elisabeth von Thüringen) über die hl. Ursula und ihre Gesellschaft hineingearbeitet.

Die Vita des Bruders Heinrich ist genau nach der Handschrift wiedergegeben, doch sind wie üblich die Abkürzungen aufgelöst, Eigennamen groß geschrieben, u und v, i und j nach dem Lautwert unterschieden und eine sachgemäße Interpunktion beigefügt. Es ist noch zu bemerken, daß von Bl. 119 b unten eine halbe Zeile weggerissen und die Schrift auf Bl. 120 a teilweise verwischt und schwer leserlich ist, daß außerdem zwischen Bl. 119 und 120 eine größere Lücke klafft — doch fehlt schwerlich mehr als *ein* Blatt; obwohl bei Bl. 120 eine andere Schreiberhand einsetzt, ist doch an der Zugehörigkeit des Folgenden zu dem Vorhergehenden nicht zu zweifeln.

(114 a) *Von dem seligen brůder Heinrich.* ‚Es ist gůt, daz man dez kúniges heimlicheit verhêle‘[1]. wie wol dis die heilige geschrifft usz sprichet an eim ende, iedoch stot do selbest[2], wie daz es erlich sy, daz man die wercke gottes offenbare. und harumbe zů eren dem o̊bersten kúnige und zů nutze dem menschen wil ich die ding nit verhêlen noch verbergen, deren ich bin ynnen worden, wann nach dem und[3] die go̊tliche worheit sprichet[4], so wurt der schuldig funden, der do verbirget den schatz, der yme entpholhen wurt, wann verborgener schatz und verborgen kunst bringent keinen nutz[5]. wann nů gott, der in seinen heiligen ein wunderer ist[6], ettwann by unszern ziten ernuwert die alten wunder siner getruwen[7], umbe daz man denne der noch gemêlten geschichte dester sicherer sy[8], so tůn ich brůder *Hans von Rynstett der Augustiner* kunt, wie daz ich einen ungelerten menschen bekant habe, der hies *Heinrich*, dez

gedechtnisse selig sin můsse. daz diser ein gottes trúnt gewesen sy, han ich gůten (114 b) glouben. ich bin yme dicke anligende gewesen, daz er andern lúten zů besserunge mir ettewaz offenbaren solte von syme stǎte[9]. er hat aber sich des lange gewydert, mir abe geslagen und verzogen als einre, der gott darumbe vorchte. zů leste von go̊tlicher underwisunge hat er mich miner bette gewert und in dem jor, do mon zalte von gottes gebúrte tusent drú hundert und vier und núntzig jore zů ostern seyte er mir in bychtes wise[10], daz by sinem leben durch mich solte verswigen werden, und waz mir ursprung sines bekerten lebens in dise wise erzalen und sprach: er were lange zit in der welte gelústen gestanden und hette sich darinne geůbet uff daz wyldeste. nůn so hett es der, der do wil, daz alle welte behalten werde[11], also gefůget, daz yme inkomen were, daz er die wolte[12] lossen solte, daz er ouch geton hette. nůn verstůnt ich der vorgenante brůder Johans von disem menschen, wie daz er yme selber (115 a) nit ein vest fundamente gemachet hette uff den veils[13], daz Cristus selber ist, wann er dicke wider umbe vyel, und gedochte dar noch aber die welt zů lossende und slůg handt an den pflůg; aber wann er hinder sich sach, so tratt er wider abe[14] und kam wider uff den weg der súnde. und eins tages, als er gottes dienst vollebrocht hatte, kam es dar zů, daz er krafflosz[15] wart, daz er nit hett múgen aller welte gůt verdyenen[16], daz er eins einigen tages werck vollebracht[17] hette. da wart er in sich selbes geslagen[18] und ynnerlich beweget und gabe yme der herre in, er solte ein vart tůn zů unszer frǒwen gon Eynsideln[19]. und do er do hin kam, do leite er sich mit grosser andacht vor unszer frǒwen altar und dett sin gebett und andechteclichen růffte er die an, durch die der welte daz leben geborn wart, daz sú wo̊lte ir liebes kint fúr in bitten. in so̊llichem gebette wart er also getro̊stet, daz er yme dann zůmol gantz fúr satzte, (115 b) daz er alleine got dienen und die welte flyehen wo̊lte, also daz yme alle zitliche sorge entging. und wann yme nů wol gevyel der weg gottes und aber er den noch nit fúr volle bekant hatte, fleysz er sich deren exempel war zů nemmen, die do eins bessern lebens worent, und gesellete sich zů eim andern manne, hiesz ouch Heinrich. dise zwene koment gon Swytz[20] in eins mannes husz, by dem sú ein zyt blibent. und uff ein nacht maht es sich, das ein stymme

kam und sprach zů yme also: „stant uff und lebe anders denne du bitz har gelebet hest, oder du wurst verdamnet!“ er erwachte und sprach zů sime gesellen: „wir so̊llent uff ston und unszer gebett důn dem herren,“ und geswig sust des, daz yme waz fúr komen. sin geselle sprach: „wir bettent den gantzen dag genůg, wir so̊llent nůn zů mol růwen.“ da mit entslyeffent sú wider umbe. (116 a) an der andern nacht kam yme die selbe stymme bescheidenlicher und luterlicher fúr danne vor. er weckete aber sinen gesellen uff zů stonde und zů bettende. der wart ungedultig: „wir bettent dur den dag“, sprach er, „gestern liessestu mir ouch kein růwe; ich meyne du rosest, wilt du uff ston, so stande uff, ich wil růwen.“ und in dem entslieffent sú aber bede. und an der dritten nacht kurtz vor tage kam die egemelte stymme gar grúsamklich und erschro̊cklich und sprach die vorgemelten wort und seit yme do mitte: „ich wil dir dis nit me sagen.“ und also stůndt er uff und seyte sime gesellen nút und ging her abe in daz husz und leite sich uff die erde fúr ein crucifix und mit weinenden ougen und grossem súfftzen und achtzen batt er gott, daz er sin leben orden und schicken wo̊lte in sin eygen lop und ere. in dem also er bettet, wart yme gar ungehúre und duchte yn, wie alle winckel (116 b) vol túfel werent, und wart ein so̊llich gebrechte und krachen, als obe daz husz nyder fallen wolte[21]. er merckete wol des túfels gespenste[22] und liesz nit abe sin betten, er sprach: „du bo̊szer schalcke[23], du maht mich nit betriegen, got ist unszer ewiger beschirmer.“ und umb daz er dester fryger got dyenen mo̊hte, gedochte er sich zů entslahen allez zitlichen trostes und gieng also usser dem egenanten huse und von sime gesellen und ye ferrer er sich von den lúten mahte, ye geheimer und nêher er gotte wart und sinen engelen. und ist kume zů betrahten daz grosse weinen und der ernst, den er gewann, wann sin brot dag und nacht daz worent ytel trehen, do mit er wůsch sin bett[24]. er ging mit sime antlyt so verdecket und mit sime houbte geneyget, daz in selten yeman mo̊hte weinen sehen, und er waz so behůt[25] mit seiner gesichte, daz er wol in drigen joren keinen menschen, (117 a) weder man noch wip, jung noch alte, vo̊lleclich nye an gesach. Er ging von den lúten und hatte zů ettelicher zyt sin bywonunge by gůten brůdern, und der milte got fúrkam in mit sime go̊tlichen segen und mit ungewo̊nlicher

offenbarunge und gesellete yn zů den engelen, do er noch denn uff erterich ging. und zům fúnfften mole wart er entzucket[26], daz er die heimelicheit gottes sach und horte, daz dem menschen nit zymet zů sagen[27]. und zů yegelichem mole wart er in so̊llicher gesicht uff gehebet, das er got den herren sach in dem hohen thron siner mayestet sytzen[28] und sine můter M a r i a by ym zů der rechten hant und die engel in dem umbekreisz des thrones, die do mit sůsser stymme sungent Sanctus, Sanctus, Sanctus etc.[29] und sin verzucken waz kume ein ougenblicke noch dem und ich von yme verstanden habe, wann die úberswenckige fro̊ude so̊llicher go̊ttlicher gesichte mahte (117 b) yme die zyt kurtz noch dem alz man spricht: dusent jore vor dinen ougen ist alz ein einiger dag[30]. und in so̊llichem ougenblicke sach und erkante er also luter und underscheidenlich aller engel jherarchyen und underscheit ir und aller heiligen wonunge, reht alz er wuste, wie vil er finger hatt an der hende[31]. do er dar noch wider zů yme selber kam und wol zwen oder drige dage one menschliche spyse waz, kam er von allen sinen krefften, daz er keine lypliche spyse me nútzen mo̊hte. und lange zyt noch dem und er verzucket wart, het es sich dicke gemaht, wenne er gedohte an die offenbarunge und an die milte angesicht des herren und sine sůssekeit und an die gesellesschaft aller heiligen, wo er denne waz, es were in eim huse oder uff der gassen, in der kyrchen oder in dem bochte[32], so wart er zů stunt als obe er tod were, also daz er siner synne keine entpfintlicheit me hette, das er (118 a) weder gesach noch enhorte. und geschach yme dis dicke uff den gassen und daz er ettewenn in dem bochte verunreiniget wart, daz er sine cleider súfferen můste; und werent ettwie vill wagen komen úber in zů faren, er hette in nit mo̊gen[33] entwichen. und wenne yme so̊lliches zů handen ging, so mo̊chte er sich schrigens nit úberheben, recht als einer der von úberiger fro̊ude jubiliert[34], und sollich geschrey daz waz ungehúrlich grosz. und so er ettewenn von den lúten gezogen, gestossen oder getriben wart usz der kyrchen, so befant er des gar nit. und sin geschrey waz so ungehúre, daz vil lútes wonde, er were besessen, und ist des halbe dicke besworn[35] worden. deszglichen het er vil smocheit von den lúten gelitten mit groszer gedult, also daz er nyeman sin heimlicheit geoffenbaret het. es ist ouch in den geziten ein ander grosz wunder-

zeichen mit yme beschehen, wann er kunde ein gantze jor reden und versten alle zungen unde (118 b) sprochen[36], und dett nit der glich noch wolte sú nit reden; kement yn Walhen oder Engelsche[37] oder sust andere lúte an[38], von waz sprochen die worent, die kunde er alle luter wol verston, deszglichen latinsche predigen[39], dar an man in dicke vandt. und wenn er ettwenn von gelerten lúten gefroget wart[40], obe er gelert were, sweyg er und gab keine antwurt. aller geschriffte[41] verstentnisse was yme so kunt und offenbar, daz er die ewangelia kunde usz legen[42]; und werent alle ewangelia verbrant worden, er hette sú gentzliche wider ko̊nnen ernuwern[43]. und alle verborgen synne der geschrifft[44] worent ime so offenbar, also daz er allen meistern von Parisz[45], ob in die gefroget hettent, genůg mo̊hte geantwurtet haben. und do dis ein jore an ime gewert hatte, batt er gott, daz er es yme abe nême, und daz geschach. er ist ouch zům dicker mole, so er daz heilige sacrament genútzet hatte, (119 a) also verzucket worden, daz er siner synne nit wuste und ettwenn einen gantzen dag úber one spyse was, wann mit dem brote der engel[46] wart er also erlabet, daz er ettwann untz uff den dirten obent kume ein wenig spyse nútzende waz. und daz zyt von anefange siner ersten entpfindunge werte by den XVI joren. und do zwúschent befant er des gesmackes go̊tlicher spyse in so̊llicher mosse, das in dar affter kein geluste me zoch zů liplicher spyse. und wenn es dar zů kam, daz er lypliche spyse bruchen můste, so hette yme glich golten, so es sust gottes ere gewesen were, so geringe[47] ein swert zů entpfohen als die spyse. er waz ouch nit one grosse anefechtunge des bo̊sen geistes, der yme dicke sichteklichen erschein in eines menschen wise mit grosser grusamkeit[48]; und gar dicke, so er zů kylchen gon wolte, stůnt ym der túfel in den wegalz ein erschro̊c (119 b) kenlich mensche, und wie wol er den also sach und kante, so schúhete er in doch nit, und welhen weg er yme entweich zů gonde, so ginge als der túfel yme under die ougen, recht als obe er durch in varen wo̊lte. und uff ein zyt, als er zů kylchen gon wolte, an[49] eime morgen fandt er den túfel vor der kilchen túre sitzen an dem ende[50], do er als pflag zů sytzen, so er ettwann beiten můste[51], untz man die kilche uff geslosz[52]. do er den ersach, do sprach er zů yme selber: „lůge, mo̊hte der nyergent anders hin gesytzen denne an mine stat!“ doch ging er unerschro̊ckenlich dar und sasz dem

túfel uff die knye und hůb do an zů betten, also daz der túfel von krafft des gebettes verswandt. item gar vil me ander wunder ist mit disem menschen beschehen durch goͤtliche wúrckunge, dar an man ein ganz jor zů. . . . .
(120 a) und daz geschicht ouch, als wir sehent. glich hůb sú an und sprach: „in dine hende, herre, bevilhe ich disen geist.“[53] dis sohent VII erber personen, die do von getzúgnisse gebent. und diszer diener gottes starp dez jores noch Cristi gebúrt MCCCLXXXXVI uff den XII dag des aprillen und lit begraben zů sant Johanse zum Grůnenwerde zů Straszburg.

Eines moles uff ein winaht nacht[54] was er zů Oche[55] in der prediger kyrche zů der Cristmessen, und als er mit siner andacht die geburt desz herren betrachten was, erschein yme unszer liebe frǒwe mit irem kinde, daz sy an iren[56] armen hatte, in sollicher forme, als obe es erst geborn were, und sprach zü yme: „nym war mins nůwe geborn kindes, noch dem du grosz verlangen gehebt hest.“ er nam daz kint in sin hende und hat grosze froͤude mit yme, daz er wunder[57] mit yme tieib es zü dentzeln[58], zerten[59] und zü kússen. und do er disz lange getreib, sprach unszer liebe frǒwe zü yme: „gib mir min kint wider!“ do antwurtet er und sprach: „lüge[60], wie ist dir so not und ...[61], her mit dem kinde!“ nün kússete ers, nůn heisch[62] ers und kunde sin nit můde werden. sy sprach aber zü yme: „gib mir her minen sün!“ er sprach: „ei liebe, wie kan er[63] so not gesin? beite nument[64] ein wenig!“ und do er nit wolte abe lossen und aber sinen schympf[65] treib mit dem kinde, fůr[66] Maria zů und nam yme daz kint mit gewalt. do hůb er (120 b) an mit heller stymme: „owe, sú het mir das kint genomen!“[67] und do er dise stimme usz geleisz, do wart daz gantze volg in dei kirchen hie von beweget und lügetent umbe sich, wo die stymme her keme; doch die yme nohe worent wustent wol, daz er also geschruwen hette. und er wart in sich selber geslagen[68] und merckete nü wol, daz die lúte siner stymme hettent ahte genomen, und erschragk sin und túchelte[69] sich dar von wie er mochte.

Disen iren diener het die goͤttliche miltikeit noch dem und sú die kestiget, die sú lieb hat[70], gar mit sweren bresten voi sime ende bewert, wann me dann XX wochen vor sime tode hübent

sine fůsse an zů geswellen, also das sine bein von sůllicher geswulst uz slůgent[71], daz one underlosz wasser dar usz flosz. und wart sin gantzer lib also geswollen, daz er weder uff dem rucken noch uff dem bůche[72] noch zů keiner syten lygen, sůnder steteklich sytzen můste, und můste man yme arm und hende mit seylen an die trême[73] spannen und uff hencken, und leydt ettwenn sollichen smertzen dar an, daz yme die sele mo̊hte entgangen sin. und ist sine gedult dar inne wundergrosz gewesen noch dem ich daz verstanden habe von denen, die sin gewartet hant. und so sin smertze am gro̊sten waz, růffet er uff zů gotte und sprach: „o herre, mit diner hilffe mag ich noch gar vil me liden." und von gottes verhengnisse wart sin lip so swer, daz in fúnff personen kume erwegen[74] mo̊chtent oder getragen zu sinre notdurft. Orate pro scriptore.

In dem folgenden notgedrungen knappen Kommentar sind verschiedene deutsche Wörterbücher und sonstige Werke abgekürzt zitiert: Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch (Lex.); Martin und Lienhart, Wörterbuch der elsässischen Mundarten (Els. Wb.); K. Schmidt, Historisches Wörterbuch der elsässischen Mundart 1901 (Schmidt, Wb.); Staub und Tobler, Schweizerisches Idiotikon (Schweiz. Id.); H. Fischer, Schwäbisches Wörterbuch (Schwäb. Wb.); Schmeller, Bayerisches Wörterbuch, 2. A. (Bayr. Wb.); J. und W. Grimm, Deutsches Wörterbuch (Deutsch. Wb.); K. Weinhold, Alemannische Grammatik 1863 (Alem. Gr.). — K. Schmidt, Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert, in Beiträgen zu den theol. Wissenschaften V (1854) 3/191 (Schmidt, Gfr.); ders., Nicolaus von Basel, Leben und ausgewählte Schriften 1866 (Nik. v. B.); Nicolaus von Basel, Bericht über die Bekehrung Taulers, herausgegeben von K. Schmidt 1875 (Meisterb.); A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge, Paris 1875 (Jundt, Hist.); Les amis de Dieu au XIVe siècle, Paris 1879 (Jundt, Amis); Rulman Merswin et l'Ami de Dieu de l'Oberland, Paris 1890 (Jundt, Mersw.). Tauler wird nach F. Vetters Ausgabe (1910), Seuse nach der meinigen (1907) angeführt. Mit lebhaftem Dank verzeichne ich Beihilfe und Förderung in verschiedenen Punkten durch Herrn Geheimrat Prof. Dr. Ph. Strauch in Halle.

1 Tob. 12,7a: etenim sacramentum regis abscondere bonum est. — **2** Tob. 12,7b: opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est. — **3** ‚nach dem und' hier wie später noch dreimal modal (bzw. temporal) gebraucht, vgl. Schwäb. Wb. IV, 1876; VI,131; Schweiz. Id. I, 321. — **4** Christus im Gleichnis von den Talenten, Mt. 25, 26 ff. — **5** Sirach 20, 32: sapientia absconsa et thesaurus invisus, quae utilitas in utrisque? — **6** Ps. 67, 36: mirabilis Deus in sanctis suis (wunderer = Wundertäter, vgl. Lex. III, 988). Dieselbe Stelle ist Meisterb. 15 zitiert. — **7** Gottes ‚getruwe' sind die Märtyrer und Heiligen, im weiteren Sinne alle ‚Gottesfreunde' (vgl. Strauch, Realenzykl. f.

protest. Theol. XVIII³, 204 f.). — **8** als bei bloß mündlichem Bericht. — **9** stât stm. = Zustand, Lebensweise. — **10** ,in bychtes wise' (vgl. Lex. I, 272; III, 85; Deutsch. Wb. I, 1361) ist wie Meisterb. 9 und Jundt, Hist. 227 nicht von der eigentlichen Beicht und dem damit verbundenen sigillum sacramentale, sondern nur von streng vertraulicher Mitteilung und moralischer Schweigepflicht zu verstehen. — **11** I Tim. 2,4: qui omnes homines vult salvos fieri. — **12** wolt = welt; vgl. das althochd. worolt und die elsässische Schreibung zwolf = zwelf (Alem. Gr. § 116). — **13** veils = vels (Alem. Gr. § 131). Zitiert ist I Kor. 3,11. — **14** vgl. Luk. 9,62. abe treten = zurückweichen (Lex. I, 6). — **15** zum Ausfall des t vgl. Alem. Gr. § 174. — **16** verdyenen = leisten, abzahlen, als schuldigen Zins entrichten (Schwäb. Wb. II, 1099 f.; Bayr. Wb. I, 514; Deutsch. Wb. XII, 224). — **17** vollebrachte Hs. — **18** ,in sich selbes geslagen' wohl wie bei Tauler 151,25 (und wirt der geist ze grunde in sich selber geslagen) von der mystischen Einkehr zu verstehen. — **19** die Wallfahrt zum Gnadenbild der Muttergottes in Einsiedeln war wie die nach Aachen (s. u. Anm. 55) eine der beliebtesten im späteren Mittelalter, gerade auch in den Mystikerkreisen, vgl. O. Ringholz, Wallfahrtsgeschichte U. L. Frau von Einsiedeln 1896 und Geschichte des fürstl. Benediktinerstiftes Eins. I (1904) 218, 232, 268 f., 305; Moll-Zuppke, Die vorreformat. KG. der Niederlande II (1895) 563, 630. Aus Anlaß des von Bonifaz IX. auf 1390 ausgeschriebenen Jubiläums pilgerten ungeheure Massen dorthin (Ringholz, Gesch. des Stiftes Eins. I, 714). — **20** eine Klause der „Waldbrüder" Walter und Jakob Grindelwald ist 1366 bei der St.-Ägidius-Kapelle, eine halbe Stunde östlich des „Fleckens" Schwyz urkundlich bezeugt (A. Nüscheler, Geschichtsfreund 46 [1891] 59 f., 104). — **21** ähnlich Nik. v. B. 258 und Rieder, Gfr. 89* 35 ff.; 94* 31. — **22** gespenst = Trugbild, Blendwerk (vgl. Ph. Strauch, Schürebrand [1903] 11,5). — **23** schalck = hinterlistiger Mensch, Bösewicht (Lex. II, 640 f.; Deutsch. Wb. VIII, 2069 f.), öfters wie hier vom Teufel gebraucht, so auch Nik. v. B. 89 (,du boeser schalg') und Jundt, Mersw. 131. — **24** Ps. 41,4; 6, 7. — **25** behůt Part. = sich hütend, vorsichtig (Lex. I, 156; Schürebrand 40,22). — **26** vor ,entzucket' ist ,entwert vnd' durchgestrichen. — **27** II Kor. 12,4. — **28** vgl. Mt. 25,31. — **29** Apok. 7,11; Is. 6,3. — **30** Ps 89,4. — **31** schon seit der Väterzeit unterscheiden die Theologen neun Chöre oder Ordnungen der Engel, welche Pseudo-Dionysius Areopagita in drei Hierarchien von je drei Chören einteilt, vgl. Kirchenlex. IV², 517 f. und Philalethes im Kommentar zu Dante III⁴ (1891) 348 ff. Thomas von Aquin, um wenigstens diesen Haupttheologen des Mittelalters zu nennen, redet in seiner Summa theol. Suppl. q. 93a. 2—3 von den verschiedenen mansiones = gradus beatitudinis der Seligen. Im übrigen sei erinnert an die seltsamen Spekulationen des Dominikaners Johann von Dambach im Elsaß († 1372) in seiner verbreiteten Schrift De sensibilibus deliciis caelestis paradisi und an den pseudoeckhartischen Traktat „Schwester Katrei von Straßburg" bei Pfeiffer, M. Eckhart 474, 32 ff. [dazu Kl. Bäumker a. a. O. 22 u. A. 41/42], ferner an das Zweimannenbuch (Nik. v. Basel 225): er (der Einsiedler) seite mir wie es in dem himelriche gestalt were und wo got sesse und sin liebe

muoter, und dernoch von allem himelschen her und wie ein iegeliches noch siner wirdikeit lebende were. — 32 bocht (bâht) stn. = Kot, Unrat (Lex. I, 113; Schmidt, Wb. 49); hier wohl in der sonst nicht belegbaren Bedeutung von ‚bohthus' (Schmidt, Gfr. 73 f.). — 33 môth Hs. — 34 vom jubilus, jubilieren reden die Mystiker häufig, s. die Belege bei Seuse 173. Bei ihm ist der Vorgang indes ein rein innerer (Vita 175, 23 ff. und Büchlein der Wahrheit 341, 18 ff.: die jubilierende Gnade wird ihm in bleibender Weise daheim und draußen, allein und bei den Leuten, oft im Bad oder bei Tische), während David von Augsburg, Tauler, Ruysbroek und die Nonnenviten von Engeltal und Wittichen von Seufzen, Schreien, Lachen, Singen und Weinen der Begnadeten berichten. Vgl. auch Schmidt, Gfr. 60, 68 f.; Nik. v. Basel 102 f., 119, 176; Jundt, Amis 397, Mersw. 141; Rieder, Gfr. 190* 17. — 35 es ist der kirchliche Exorzismus gemeint. Nach dem lateinischen Memorialbuch (Rieder, Gfr. 60* 1 ff.) wurden in der alten Benediktinerkirche des Grünenwört häufig Besessene beschworen und geheilt. — 36 ‚sproche' ist auch Rieder, Gfr. 70* 7 ff. im Sinne von Mundart gebraucht. Zur Sache vgl. das Pfingstwunder Apg. 2, 4—6 und namentlich die Geschichte von dem angeblich am Karfreitag 1380 vom Himmel gefallenen Brief (Rieder, Gfr. 94* 40 ff.), der sich in beliebiger Sprache: wälsch, deutsch, lateinisch, hebräisch lesen läßt. — 37 Walhe = Wälscher, Romane (Lex. III, 649 f.; Schmidt, Wb. 410 f.; Schwäb. Wb. VI, 389 f.). Engelsche = Engländer. War Straßburg von jeher einer der großen Durchgangspunkte des mitteleuropäischen Verkehrs, so war zu regeren Beziehungen mit England Anlaß gegeben durch die Heirat des Königs Richard II. mit Anna von Luxemburg, Schwester des Königs Wenzel, im J. 1382 und namentlich infolge der Gefangennahme eines englischen Ritters durch den Herrn von Rappoltstein, der erst nach langen Verhandlungen 1384—91 wieder befreit wurde (vgl. Königshofen, Chronik ed. Hegel 680 f.; A. W. Strobel, Vaterländische Geschichte des Elsaß III[2] [1851] 1/45). Übrigens wurden auch jene zuchtlosen Söldnerbanden, welche 1365 und 1375 das Elsaß verwüsteten, ganz allgemein als „Engländer" bezeichnet, obwohl sie meist aus Franzosen, Bretagnern, Deutschen und Niederländern bestanden (vgl. Königshofen 815; Rieder, Gfr. 185* 26 ff. [Pflegermemorial Kap. 12: 1375 ein gesellschaft mit gewalt in das lant kam, den sprach man Engellender ...]; Jundt, Amis 388; Strobel, a. a. O. II[2], 343 ff., 371 ff.; R. Bott, Die Kriegszüge der englisch-französischen Soldkompagnien nach dem Elsaß und der Schweiz unter der Regierung Karls IV., Diss. Halle 1891). — 38 an komen = angehen, anreden (Lex. I, 60; Bayr. Wb. I, 1247). — 39 neben der gewöhnlichen deutschen Volkspredigt behielt der sermo latinus auch im späteren Mittelalter vor Klerikern, Mönchen oder bei besonders feierlichen Gelegenheiten seine Stelle (Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters 1900, 109). Vgl. Meisterb. 29: so ich latine (worte) wil reden, so wil ich sú reden do pfaffen sint, die es verstont. — 40 u. 41 ‚wart' und ‚geschriffte' stehen am Rand nachgetragen, anscheinend von anderer Hand. — 42 der „liebe Gottesfreund im Oberland" erzählt im Zweimannenbuch (Nik. v. B. 212) vom Anfang seines geistlichen Lebens: ich befant das mir die heilige geschrift

wol uffe drissig wochen gar wol bekant was, und kunde sú also wol, alse were ich alle mine tage in großen schulen geleret worden (vgl. auch Rieder, Gfr. 197* 13 ff.). — **43** ähnlich Albert d. Gr. (‚Bischof Albrecht‘) in einem Spruch der Einsiedler Hs. 278 s. XIV (Fr. Pfeiffer, Zeitschrift f. deutsch. Altert. VIII [1851] 215): waeren alle diu buoch verbrant, diu in der alten und in der niuwen ê ie geschriben wurden, ich wolde ûs mînes herzen künsten, die ich von gotte enpfangen hân, die heiligen schrift widerbringen (vgl. dazu M. Grabmann, Hist. Jahrbuch 38 [1917] 315 ff.). — **44** bekanntlich lehrte die mittelalterliche Exegese einen sensus mysticus der Hl. Schrift, der wieder in einen allegorischen, tropologischen oder moralischen und anagogischen Sinn zerfiel. — **45** die „großen künstereichen Meister (d. i. magistri der Philosophie und Theologie) von Paris“ (Tauler 421, 1; 432, 4) werden von den Mystikern öfters als Typus hoher, aber nicht immer wahrhaft frommer und gotterleuchteter Gelehrsamkeit zitiert. — **46** die Eucharistie nach Ps. 77, 25 bzw. nach der Fronleichnamssequenz des hl. Thomas von Aquin. — **47** so geringe = ebenso leicht. — **48** ähnliche Teufelserscheinungen erzählt Seuse (Vita 61, 10; 131, 10) und die Nonnenmystik (Viten von Töß ed. Vetter 1906, 22 f., 35, 46, 52 f., 62, 80; von Adelhausen ed. König im Freib. Diözesanarchiv XIII [1880] 176 f.). — **49** vorher ist ‚an eine wonunge‘ durchgestrichen. — **50** ende = Ecke. — **51** můsten Hs. — **52** geslossz Hs. — **53** nach Luk. 23, 46. — **54** Nacht vom 24. auf den 25. Dezember. — **55** Oche = Aachen. Die Wallfahrt zu den großen „Heiltümern“ (Reliquien Christi und seiner Mutter) in dem Aachener Liebfrauenmünster, die aber seit der Mitte des 14. Jahrhunderts nur mehr alle sieben Jahre im Juli feierlich gezeigt wurden, war die besuchteste im deutschen Mittelalter und namentlich auch bei den Gottesfreunden beliebt; Seuse (Vita 153, 10 f.) und Heinrich von Nördlingen (Ph. Strauch, Marg. Ebner u. Heinrich v. N. 1882, 243, 43, vgl. LIII u. 377) waren dort, Tauler (213, 26) und Adelheid Langmann (Offenbarungen ed. Strauch 1878, 52, 5 ff.) reden vom „Laufen“ nach Aachen. Nicht selten wurden die Pilgerfahrten nach Aachen und Einsiedeln (s. oben A. 19) miteinander verbunden — so war die sel. Dorothea von Preußen 1384 und 1385 mit ihrem Gemahl an beiden Orten — und von den Gerichten zur Sühne eines Verbrechens auferlegt (Belege bei St. Beissel, Die Aachenfahrt 1902; O. Ringholz, Gesch. d. Stiftes Eins. I, 353 f.). — **56** irem Hs. — **57** wunder = seltsame Dinge. — **58** dentzeln (tentzeln) = leicht tanzen machen (Schmidt, Wb. 355 mit Beleg aus Geiler: eine Mutter tentzlet ihr Kind auf und ab; fehlt in anderen Wörterbüchern). — **59** zerten (gewöhnlich mit Dativ, seltener wie hier mit Akkus.) = liebkosen (Lex. III, 1089; Schmidt, Wb. 435; Bayr. Wb. II, 1153). — **60** lŭge Hs. — **61** das Wort ist ganz verwischt und unleserlich. Vielleicht hieß es ‚liep‘ oder, wie Prof. Strauch vermutet, ‚grit‘ (Neid, Gier) bzw. ‚gritig‘ (gierig), das bei Tauler, Schürebrand und sonst in elsässischen Quellen vorkommt (Schmidt, Wb. 156). — **62** ‚heisch‘ ist entweder Prät. von heischen = hiesch (vgl. Alem. Gr. § 59; 131), oder wahrscheinlicher = heilsete, heilst, Prät. von helsen, heilsen = umhalsen (vgl. Schmidt, Wb. 163; Nik. v. B. 232: heilsete; Jundt, Mersw. 141 heilsen). — **63** ergänze ‚dir‘. — **64** nument (niuwan) Adv. = nur mehr, bloß

(Lex. II, 92; Schmidt, Wb. 258 f.; Els. Wb. I, 773 f.; Schwäb. Wb. IV, 2685 f.). — **65** schympf = Scherz, Kurzweil. — **66** ffůr Hs. — **67** die Zahl der Jesuskindvisionen, namentlich an Weihnachten, in der hagiographischen und mystischen Literatur des Mittelalters ist Legion; in den Dominikanerinnenviten des 14. Jahrhunderts sind sie eines der häufigsten Motive (Belege s. bei L. Zoepf, Die Mystikerin Marg. Ebner 1914, 119 ff.; H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster 1916, 155 ff.; E. Krebs, Die Mystik in Adelhausen, Festgabe Finke 1904, 81). Doch finden sich meines Wissens die realistischen Züge nirgends so gehäuft wie hier bei dem Bruder Heinrich. — **68** ‚in sich selber geslagen werden' hier anders als oben (s. A. 18) = in seinem Innersten getroffen, zum Bewußtsein einer Unschicklichkeit oder eines Fehlers gebracht werden (vgl. Lex. II, 960; Deutsch. Wb. IX, 402 und namentlich Nik. v. B. 188: do wart ich gar sere in mich selber geslagen). Ein in der Hs. vor ‚selber' stehendes ‚ge' ist wohl nicht = gaehe(s) (Adv. = plötzlich), sondern Teil eines verschriebenen ‚geslagen'. — **69** sich da von túcheln = ängstlich, geduckt davonschleichen, als ob man ein schlechtes Gewissen hätte (Els. Wb. II, 647; Schwäb. Wb. II, 438). — **70** Hebr. 12, 6. — **71** uz slahen = sich nach außen schlagen oder aufbrechen von Geschwülsten oder Geschwüren (Lex. II, 2031; Deutsch. Wb. I, 953 f.; Tauler 272, 1: ze glicher wis als die artzenie die súchte uswert tribet, das si usslecht). — **72** bůch (buch) = Bauch. — **73** trême = Balken, namentlich querlaufende Balken der Decke (Lex. I, 458; Schmidt, Wb. 358; Els. Wb. II, 755 f.), oder vielleicht die Pfosten des Bettgerüstes. — **74** erwegen = emporheben.

Als Verfasser des vorstehenden Lebensbildes nennt sich Bruder Hans von Rynstett (Rinstetten, heute Reichstett, Dorf nördlich von Straßburg). Er gehörte einem schon länger in Straßburg ansässigen, anscheinend nichtpatrizischen Geschlechte an und war Prior des Konvents der Augustinereremiten, als solcher 1384, 1386, 1387, 1390, 1399 urkundlich nachweisbar (Straßb. Ub. VII, 621, 26; 644, 16. 26; 659, 32; 709, 26; 722, 29; 856, 20. 30; leider geht das Ub. nur bis 1400), im letztgenannten Jahre auch als ‚magister et in poenitencialibus vicarius' des Straßburger Bischofs. Er bekleidete dieses bedeutsame geistliche Amt vermutlich schon eine Reihe von Jahren, vielleicht als unmittelbarer Nachfolger seines 1356—81 bezeugten Ordensbruders Johann von Schaftholzheim (Schäffolsheim westlich von Straßburg), der laut dem großen deutschen Memorial des Grünenwört ‚von gnoden und von geschrifft ein richsinniger wol wissender lerer und lesemeister gewesen ist sante Augustinus orden und vil jor ein vicarie und penitencier dez bischofes zů Strazburg' (Rieder, Gfr. 11* 3 ff., vgl. 122* 26 ff.). Die „schwarzen Brüder" in Straß-

burg[8] standen zwar an Bedeutung und Einfluß hinter den mächtigen Konventen der Franziskaner und Dominikaner weit zurück, aber sie genossen wegen ihrer gewissenhaften Erfüllung der gottesdienstlichen und seelsorgerlichen Pflichten auch in Zeiten beginnenden Verfalls der Ordenszucht dauernde Hochschätzung bei Klerus und Volk. Man fand bei ihnen Gelehrsamkeit und höhere religiöse Interessen; es sei nur erinnert an einen hervorragenden Theologen aus ihrer Mitte, Thomas von Straßburg, seit 1345 General seines Ordens († 1357 in Wien) und an einen gerühmten Prediger ein paar Jahrzehnte später, der ein Gesinnungsgenosse Taulers war[9]. Da ihr Kloster in der Weißturmstraße außerhalb der Stadtmauer, ganz nahe beim Grünenwört lag, so traten die Augustiner als Nachbarn und beliebte Beichtväter ganz von selbst zu der aufblühenden Johanniterniederlassung, die anfangs Mangel an Priestern hatte, und zu ihren Gottesfreunden in nähere Beziehung. Zuerst dachte Rulman Merswin sogar daran, ihnen seine Stiftung ganz zu übergeben; doch zerschlug sich die Sache, wie auch bei den Zisterziensern und Dominikanern, an den schweren Bedingungen, die er stellte (Rieder, Gfr. 141, 169*). Der Lektor Johann von Schaftolzheim[10] scheint aber ganz auf seine mystischen Bestrebungen eingegangen zu sein, denn er übertrug das Neunfelsenbuch Merswins mit eigenen gelehrten Zutaten für seine Klosterbibliothek ins Lateinische — dieser Text wurde dann in das erste lateinische Memorial des Grünenwört aufgenommen — und trat durch seine Vermittlung in Briefwechsel mit dem hochverehrten „lieben Gottesfreunde im Oberland". Dieser sandte ihm das sogenannte Zweimannenbuch und zwei Briefe, von denen der letzte, fälschlich vom Jahre 1363 datiert (er kann tatsächlich nicht vor 1369/70 entstanden sein), im Grünenwörter Briefbuch erhalten ist (Rieder, Gfr. 122*—125*); es ist der einzige der Gottesfreundbriefe, der aus dem engsten Grünenwörter Kreise hinausführt. Darin wird nach allerlei zum Teil etwas überheblichen geistlichen Ermahnungen höchst rühmend von Küntzelin, dem Beichtsohn Johanns, gesprochen; man darf darunter wohl Konrad Merswin, einen Vetter Rulmans, verstehen[11]. Der Rat Johanns von Schaftolzheim als eines „bewährten" Gottesgelehrten wurde auch eingeholt, als 1377 und 1381 über die Ausführung der Stiftung des Heinrich Blankhart

von Löwen und seiner Gemahlin Luitgard für das Grünenwörter Spital Meinungsverschiedenheiten entstanden (Rieder, Gfr. 157 f., 11* 1 ff.).

Über die Beziehungen des Priors Hans von Rinstett zum Grünenwört, die in die Zeit nach Merswins Tod (1382) fallen, ist weniger bekannt. Doch erfahren wir aus dem erweiterten Pflegermemorial, daß der ‚lesemeister Johans von Rinstette sante Augustinus orden, vor ziten[12] vicarie und penitencier des bischoffes zu Strassburg' behilflich war, die darin befindlichen Bestimmungen über die Feier des Kirchenpatronsfestes und das ganze Kapitel von den Ablässen des Johanniterordens, an denen auch die Mitglieder der „minderen Bruderschaft" des Grünenwört Anteil hatten, zusammenzustellen (Rieder, Gfr. 222* A. 1). Da diese Aufzählung der „Bullen und Privilegien" aus dem verlorengegangenen Großen lateinischen Memorial übernommen ist (Rieder, Gfr. 221* 35 ff., vgl. S. 47, 67), so wird der Rinstetter schon bei der Abfassung eines Teiles dieses Werkes in den neunziger Jahren beteiligt gewesen sein. Vermutlich gehörte er auch zu jenen „vornehmsten bewährtesten Lehrern", welche von den Pflegern des Johanniterhauses um dieselbe Zeit zur authentischen Auslegung des von der Ordensmeisterschaft und Stadt Straßburg bestrittenen Pflegerbriefes beigezogen wurden (Rieder, Gfr. 151 f., 125* 39 ff.). Noch im Jahre 1399 sehen wir ihn als Generalvikar mit anderen bischöflichen Beamten und ad hoc beigezogenen Beratern in einem den Grünenwört berührenden Falle tätig[13]. Es war über das Begräbnis eines Selbstmörders, des vornehmen Bürgers Hügelin Richter genannt Tützschmann, zu entscheiden, der sich schon früher seine Ruhestätte bei den Johannitern erwählt hatte. Da die unselige Tat nachweislich in einem Anfall periodischen Wahnsinns geschehen war und der Unglückliche wenige Tage zuvor bei dem Augustinerprior selbst die österlichen Sakramente empfangen hatte, so beschloß die bischöfliche Kommission, die kirchliche Beerdigung an dem genannten Orte ohne weiteres zu gestatten (Straßb. Ub. VII, 856, 20 ff.).

Wie Hügelin, so könnte auch der selige Bruder Heinrich als außenstehender Freund der Johanniter sein Grab auf dem Grünenwört gefunden haben (Vita Z. 175 ff.). Wenn ihn die Aufschrift des Berichtes als ‚Bruder' bezeichnet, so ist an und für sich an

verschiedene Möglichkeiten zu denken. Nachdem Heinrich längere Zeit als Einsiedler oder Waldbruder zu Schwyz und anderswo „bei guten Brüdern" gelebt hatte (Vita, Z. 29 ff., 52, 90), könnte er später zu Straßburg in eines der dortigen Begardenhäuser[14] eingetreten sein. Doch scheint dies weniger wahrscheinlich, denn die Begarden standen damals nicht immer im besten Rufe; Rulman Merswin meint in seinem Neunfelsenbuch (ed. C. Schmidt 1859, 33), „sie laufen Afterwege". Viel näher liegt die Annahme, daß er wenigstens seine letzten Lebensjahre im Grünenwört zubrachte, sei es als Pfründner in dem damit verbundenen Spital, das zur Aufnahme und Verpflegung von ‚infirmi homines, pauperes et devoti' gegründet war (Straßb. Ub. VII, 570 f.; Rieder, Gfr. 180* f., 211*—13*), oder in dem Johanniterhause selbst, aber wohl nicht als Ordensbruder, sondern unter den Laien und Gottesfreunden, die sich dort eingekauft hatten, um vor der Welt geborgen ihren Lebensabend unter frommen Übungen zuzubringen. Denn dies war ja bei der ganzen Gründung, wie in den Memorialbüchern immer wieder betont wird, Merswins Hauptzweck gewesen, ein „Haus der Flucht" zu schaffen „allen ehrbaren gutherzigen Mannspersonen, es seien Pfaffen oder Laien, Ritter oder Knechte (= Edelknechte), die in göttlicher Meinung begehren die Welt zu fliehen und ihr Leben zu bessern", damit sie eine Heimstätte fänden, wo sie „ihren Pfennig ehrbar und einfältig, in einem züchtigen ziemlichen bescheidenen Wandel verzehren" und ohne Belästigung der Priester und heimischen Brüder des Hauses leben könnten (Rieder, Gfr. 143, 9* 22 f., 169* 7 ff., 173* 15 ff.; Straßb. Ub. VII, 810, 21 ff.). Die Einrichtung trug einen eigentümlich ständisch-aristokratischen Charakter[15], wie auch sonst die Laienmystik des 14. Jahrhunderts zumeist; dafür sorgten schon die drei Pfleger des Hauses, die stets den vornehmsten Patrizierfamilien Straßburgs angehörten. Ausnahmsweise fanden sogar Frauen der ersten Gesellschaftskreise, welche sich der Lebensweise der Gottesfreunde anschlossen, Aufnahme. Merswin selbst lebte dort seit 1370 der Aszese, die zwei letzten Jahre seines Lebens als eine Art Rekluse in einer eigenen, an die Johanniterkirche angebauten Wohnung.

Unter dieser sogenannten „großen" Bruderschaft des Grünenwört, den eigentlichen Pfründnern des Hauses, bei denen die

Mystik eifrige Pflege fand, werden wir also höchstwahrscheinlich den Bruder Heinrich zu suchen haben. Er war ein „ungelehrter Mensch“ (Vita Z. 15, vgl. 135f.), d. h. ein Laie ohne humanistisch-theologische Schulung, wie denn auch in den Memorialbüchern unter den Insassen des Hauses wiederholt unterschieden werden „die Laien, welche nicht Latein können und denen die deutschen Bücher gar nütze und tröstlich sind“, und „die gottesfürchtigen gelehrten Personen (Pfaffen), welche gerne Latein lesen und nicht Minne haben zu deutschen Büchern“ (Rieder, Gfr. 35* 33 f., 60* 27 f.). Leider schweigt der Biograph völlig über seine Familie und Herkunft. Im Straßburger Urkundenbuch findet sich gleichfalls keine Spur unseres Bruders Heinrich und auch das noch erhaltene Nekrologium und Jahrzeitenverzeichnis des Grünenwört (Hs. L als. 109 der Straßburger Landesbibliothek, vgl. Rieder, Gfr. XVI), nennt seinen Namen laut gütiger Mitteilung des Herrn Dr. Luzian Pfleger in Straßburg nicht. Das möchte vielleicht auffällig erscheinen, aber wir haben ja keine Bürgschaft für die Vollständigkeit der Aufzeichnungen.

Was Hans von Rinstett „anderen Leuten zur Besserung“ aus dem Leben des wahren „Gottesfreundes“ Heinrich, seines Beichtsohnes, erzählt, wie er es selbst 1394 nach langem Drängen aus dessen eigenem Munde gehört und nach seinem Tode (12. April 1396) ergänzend niedergeschrieben hat, sind Schicksale und Erlebnisse, wie wir sie in der Zeit der deutschen Mystik nicht gar selten antreffen. Plötzliche Bekehrung nach einem „wilden“ Genußleben, Weltflucht und strengste Aszese, Ekstasen und Visionen, Teufelsanfechtungen, Sprachengabe und außerordentliches Verständnis der Heiligen Schrift gleich den gelehrtesten Theologen von Paris, 16jähriges erstaunliches Fasten und fast völliger Ersatz der irdischen Speise durch die Eucharistie, endlich ein erbaulicher Tod sind die Hauptpunkte dieses mystischen Lebenslaufes. All dies wird schlicht und einfach, ohne höhere literarische und theologische Ansprüche, in knappem und klarem Stile berichtet, der sich von der trivialen Geschwätzigkeit und schleppenden Diktion Merswins deutlich abhebt. An einen geistlichen Verfasser erinnern nur die häufigen Bibelzitate. Kaum ein Ansatz zu psychologischer Einfühlung und zu einer Entwicklung mystischer Lehre. Es mag auffallen, daß ein Magister der

Theologie nicht mehr auș dem Stoff zu machen wußte. Man sieht auch hier: die Zeiten der großen Dominikanermystik mit ihrer Zartheit und Tiefe, ihrer dichterischen Schönheit und spekulativen Kraft sind endgültig dahin. Auf der andern Seite entschädigt die Vita aber wieder durch eine gewisse gesunde Natürlichkeit und manche originelle Züge; der Bruder Heinrich ist keine Marionette oder nebelhafte Schattenfigur, wie die Gestalten der Gottesfreundschriften in der Regel, vielmehr eine Person von Fleisch und Blut. Hans von Rinstett will nicht einen erbaulichen Roman oder eine tendenziöse Novelle schreiben wie Merswin, sondern Geschehenes berichten. Gerne vermißt man bei ihm auch den Ton scheltender Rüge und pharisäischer Selbstüberhebung über die Gebrechen der Zeit, überhaupt die laienkirchlichen Tendenzen, welche die Schriftstellerei jenes durchziehen. Charakteristisch ferner ist die hervortretende Neigung zu derben, ja sensationellen Schilderungen (s. Z. 104ff., 113ff., 130ff., 167f., 186ff.); der Schürebrandtraktat ist hierin viel edler. Kaum beantworten läßt sich die Frage, wie weit Selbsttäuschung — die bona fides bleibe unangetastet — bei Bruder Heinrich und seinem Biographen mitunterläuft. Daß größte Vorsicht bei dieser Art der Mystik sehr am Platze ist, wird niemand bestreiten, ebensowenig, daß der überspannte Mystizismus eines Merswin und Genossen auf naive Gemüter vielfach suggestiv eingewirkt und die Gottesfreundbewegung am Oberrhein ernstlich kompromittiert hat. Mag man nun auch den berichteten außerordentlichen Dingen, bei denen eine Täuschung so leicht möglich war, mit berechtigter Kritik gegenüberstehen, die Bescheidenheit des Bruders Heinrich und sein Mangel an Ruhmsucht und geistlicher Eitelkeit machen immerhin einen sympathischen Eindruck. Die schönste Probe eines sittlichen Charakters aber hat er wohl durch seine „wundergroße“ Geduld in schwerer Todeskrankheit abgelegt[16]. So schließt der gegen das Ende leider lückenhafte Bericht über sein Leben ansprechend.

Es erübrigt noch die Frage, wie sich die Vita Heinrichs zu den Schriften Merswins und des Großen Gottesfreundes verhält, denn es ist doch anzunehmen, daß dieselben dem Bruder und seinem Biographen nicht unbekannt geblieben sind. Auf verschiedene Anklänge und Parallelen ist schon oben in den Anmerkungen (Nr. 6, 10, 21, 23, 31, 34—36, 42, 68) aufmerksam

gemacht worden und weitere könnten, wenn es der Raummangel nicht verböte, in großer Zahl angeführt werden. So zu der berichteten Scheu des Mystikers, sich zu offenbaren, und zu der von ihm bei Lebzeiten verlangten Schweigepflicht (Z. 19ff., 128f.), zu der plötzlichen Bekehrung nach weltlichem Leben und Flucht in die Einsamkeit (Z. 26ff., 80ff.), zu dem (dreimaligen) Vernehmen himmlischer Stimmen im Halbschlaf, in der Verzückung, beim Beten vor dem Kruzifix (Z. 54 ff.), zu der Tränengabe (Z. 83 f.) und Engelsgesellschaft (Z. 82, 92), zu der weihnächtlichen Vision (Z. 181 ff.) und zu dem Teufelsspuk (Z. 73ff., 155ff.). Aber das alles sind schließlich Motive und Wendungen, Vorstellungen und Bilder, die den Mystikern des 14. Jahrhunderts ganz geläufig waren und in der einschlägigen Literatur allenthalben angetroffen werden. Die Art, wie sie in der Vita verwendet werden, entbehrt nicht der Originalität. Eine direkte Abhängigkeit von den gedruckten Merswin- und Gottesfreundschriften ist nirgends festzustellen; auch in den noch nicht veröffentlichten Traktaten wäre nach gütiger Mitteilung von Herrn Prof. Strauch nichts von Belang zu finden. Insofern ist die Vita aber dennoch lehrreich und wertvoll, weil in ihr ein neuer Zeuge für die religiöse Welt des Merswin-Kreises auftritt, und weil sie eine ungefähre Vorstellung davon vermittelt, wie die Quellen und Vorlagen ausgesehen haben mögen, aus denen die Gottesfreundnovellen zusammenkomponiert wurden.

Der Umstand aber — und damit möge geschlossen werden —, daß die Vita nur eine so lockere Berührung mit der Gottesfreundliteratur aufweist und nirgends ausdrücklich auf sie Bezug nimmt, scheint mir für die Riedersche These, daß Nikolaus von Löwen ihr alleiniger Urheber sei, ein ungünstiges Moment zu sein. Wenn wirklich alle diese Traktate und Briefe mit ihrem so merkwürdigen Inhalt erst nach Merswins Tod abgefaßt und in Umlauf gesetzt worden sind, ja zum Teil ihre endgültige Gestalt erst zu Anfang der neunziger Jahre in den Memorialbüchern des Grünenwört erhalten haben, dann mußte das Johanniterhaus in jenen Jahren geradezu widerhallen von den außerordentlichen neuen Dingen, welche der Welt von dem Großen Gottesfreund und Merswin bekannt wurden. Wir wissen ja z. B., daß das Fünfmannenbuch mit seinem gewiß erstaunlichen Inhalt „oft und viel“ abgeschrieben

wurde (Rieder, Gfr. 71* 32 f.). Dann wäre aber auch zu erwarten gewesen, daß dieser mächtige Eindruck in der Vita des Bruders Heinrich, der doch gewissermaßen im Schatten des Großen Gottesfreundes und seines „Gesellen" steht, seinen Widerhall gefunden hätte. Anders dagegen, wenn die Erfindung des Gottesfreundes und Abfassung seiner Schriften schon 10—20 Jahre früher, in die Zeit Merswins, fällt und der frische Eindruck des Ungewöhnlichen nach dessen Tode von selbst allmählich zu schwinden begann, zumal da seit 1381 keinerlei Kunde mehr von dem Gottesfreund im Oberland verlautete.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Daran wird auch die gelegentliche Bemerkung H. Beckers in Theol. Studien und Kritiken 1921, 101, die Frage sei bei einem non liquet zu belassen, nichts ändern.

[2] Der Gottesfreund vom Oberland, eine Erfindung des Straßburger Johanniterbruders Nikolaus von Löwen, Innsbruck 1905 (zitiert: Rieder, Gfr.).

[3] Kritik des Riederschen Buches in Zeitschrift für deutsche Philologie 1907, 101/36; vgl. auch Realenzyklopädie für protestantische Theologie XVII[3] (1906) 203/27 (Art. Rulman Merswin und die Gottesfreunde). Selbstverteidigung Rieders in Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1909, 452 ff.

[4] Die Arbeiten von Strauch über Merswins Neunfelsenbuch und Bannerbüchlein und über den Traktat „Schürebrand" sind vortreffliche Bausteine zu dieser Aufgabe. Vgl. neuestens: Zum Traktat Schürebrand, Zeitschrift für deutsches Altertum 57 (1920) 223/47.

[5] W. Kothe, Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jahrhundert, Freiburg 1903, behandelt fast ausschließlich die äußere, rechtliche und bürgerlich-soziale Seite des kirchlichen Lebens; die Fortsetzung ist nicht erschienen. Sehr fein und mit reichen Literaturangaben, aber natürlich nur in knappsten Strichen zeichnet die Lage Klemens Bäumker in seiner Kaiserfestrede „Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters", Straßburg 1912.

[6] Bäumker a. a. O. 28.

[7] In dem Katalog der Kartäuserbibliothek vom Ende des 16. Jahrhunderts (s. bei C. Schmidt, Zur Geschichte der ältesten Straßburger Bibliotheken 1882, 19 ff., 51 ff.) wird die Handschrift allerdings nicht aufgeführt.

[8] Einige Notizen über das Kloster bei Ch. Schmidt, Histoire du chapitre de Saint-Thomas de Strasbourg 1860, 245/47; Kothe, Kirchliche Zustände 43 f., 90.

[9] Seine Predigten (Schmidt l. c. 247) sind mit der Straßburger Stadtbibliothek 1870 verloren gegangen; vgl. jedoch Strauch a. a. O. 229.

[10] Rieder, Gfr. 197, 216 ff., 11* 3 ff., 49* 21 ff.; vgl. Strauch in Zeitschrift für deutsche Philologie 1907, 132; Jundt, Amis 186 ff.

[11] Ein Konrad Merswin, † 1374, war Kanonikus von St. Thomas und Jung-St.-Peter (Kothe 26, 28; Schmidt l. c. 276), vielleicht identisch mit dem Straßb. Ub. 798, 41 im Jahre 1396 für eine zurückliegende Zeit (olim) bezeugten Contzo dictus Merswin iunior. Vgl. noch Jundt, Amis 187 f.

[12] Nebenbei bemerkt, stimmt diese Zeitangabe — vorausgesetzt, daß sie ursprünglich ist — nicht zu der Annahme Rieders (Gfr. 67 f.), daß das erweiterte Pflegermemorial noch vor dem Tode des Nikolaus von Löwen († 3. April 1402), und wohl von ihm selbst, abgefaßt worden sei. Es ist vielmehr wohl erst eine Reihe von Jahren nach dem Tode des Johannes von Rinstett, der nàch 1399, unbekannt wann, starb, entstanden. Ein Späterer hätte also das Buch auf Grund der Vorarbeiten des Nikolaus von Löwen zusammengestellt.

[13] Vor ihm ist genannt ein gleichnamiger Vetter, der bischöfliche Offizial Magister Johannes von Rinstetten, welcher Kanonikus, seit 1405 Dekan des St.-Thomas-Stiftes war und am 20. Juni 1418 starb (Ch. Schmidt, Hist. 272).

[14] Es sind deren zwei oder drei nachweisbar; vgl. C. Schmidt in Alsatia 1858/61, 207 ff.; Nic. v. B. 72 A. 3; Straßb. Ub. VII, 556, 9.

[15] Kothe 103 f.

[16] Es ist vielleicht beachtenswert, daß auch Merswin ‚aneving mit gewulst zů serwende und zů siechende' und nach mehrmonatigem, ‚gar gedultig und sanftmütig' ertragenem Krankenlager am 18. Juli 1382 starb (Rieder, Gfr. 188*, 6 f. 23; 23* 8).

❖

Bellarmin in den Briefen an seine Verwandten.

Von Gottfried Buschbell.

Auf die in den Carte Cerviniane (Nr. 53 u. 54) des Florentiner Staatsarchivs enthaltenen Briefe Bellarmins an seine Verwandten, vornehmlich die Cervini, habe ich bereits vor 20 Jahren hingewiesen und sie für einige Studien fruchtbar gemacht[1]. Inzwischen hat der Jesuit F. X. Le Bachelet in einer sorgfältigen Ausgabe größtenteils an anderen Fundorten befindliche Briefe und Dokumente veröffentlicht, die bis zu Bellarmins Kardinalserhebung (3. März 1599) reichen[2]. In überaus dankenswerter Weise sind dem Werke familiengeschichtliche Tafeln (Bellarmin, Cervini, Tarugi, Benci) mit erläuternden Forschungen beigegeben, die in der Hauptsache als abschließend zu bezeichnen sind. Dagegen dürfte auch nach Le Bachelets verbessertem Neudruck der sog. Selbstbiographie Bellarmins[3] die Ausgabe von Döllinger und Reusch (Bonn 1887) wegen der sehr reichhaltigen Anmerkungen nicht entbehrt werden können. Daneben legte Le Bachelet im Auctarium Bellarminianum[4] bisher ungedruckte Arbeiten Bellarmins vor. Die gewaltige Förderung, die durch diese Arbeiten der Forschung zugute kommt, ruft den Wunsch hervor, nun auch die Briefe aus der Zeit des Kardinalates von der gleichen bewährten Hand der Gelehrtenwelt zugänglich gemacht zu sehen.

Unterdessen möchte ich im Anschluß an einen zu Bellarmins Gedächtnis gehaltenen Vortrag[5] und um diesen zu ergänzen, im folgenden genauer auf den Inhalt der vorgenannten Florentiner Briefe eingehen, wobei ich nicht zweifle, daß aus den im Besitze des Jesuitenordens befindlichen Schreiben Bellarmins an seinen Bruder Thomas[6] das Bild weiterhin vervollständigt oder auch in Einzelheiten berichtigt werden wird.

Es mag in manchen Fällen heikel erscheinen, Familienangelegenheiten an die Öffentlichkeit zu ziehen. Aber die geschichtliche Persönlichkeit muß sich dies nun einmal gefallen lassen.

Auch ist im vorliegenden Falle das Ergebnis so, daß die Person des Kardinals nicht nur nichts verliert, sondern daß vielmehr eine Reihe von menschlich achtens- und liebenswerten Eigenschaften zum Vorschein kommt, die bisher weniger beachtet wurden.

Schon durch ihr Dasein, aber auch durch ihre Zahl und ihren Inhalt bekunden die Briefe, daß Bellarmin sich einen lebhaften Familiensinn bewahrt hatte, was auch sonst feststeht. Finden wir doch bezeichnenderweise unter den Gründen, die er gegen seine Erhebung zum Kardinal geltend macht, auch den, daß sie für sein Haus nicht notwendig sei; denn sein Bruder Thomas habe keine Söhne in einem Alter, daß er ihnen als Kardinal noch nützlich werden könne[7]. Das war ja nicht vorauszusehen gewesen, daß er noch 22 Jahre dem Kardinalskollegium angehören werde.

Auf den Adel der Familie und dessen Reinerhaltung legte er, wie sich aus den Briefen ergibt[8], großen Wert. Nach dem Adel der Familie, in die sie heirateten, bemaß er auch die Mitgift, die er seinen Nichten aussetzte. So erhielt Maria, die einen Cervino heiratete, 3000 Skudi, deren lahme Schwester Hippolyta nur 2000 Skudi, mit der ausdrücklichen Begründung, dies geschehe, weil die Familie des Bräutigams Livio Tarugi weniger reich und vornehm sei[9].

Mit seiner adligen Herkunft, vielleicht aber eben so viel mit der im Orden geltenden strengen Selbstzucht und genau geregelten Zeit- und Pflichteneinteilung, hing wohl die Peinlichkeit zusammen, mit der er die gesellschaftlichen Formen[10] wahrnahm und wahrgenommen wissen wollte. Pünktlich, fast immer eigenhändig, beantwortete der Vielbeschäftigte die Briefe seiner Verwandten, auch wenn diese kaum dem Knabenalter entwachsen waren. Hierbei war wohl auch der Zweck des guten Vorbildes und der pädagogischen Aufmunterung, die nie fehlt, mit maßgebend. Dieselbe Höflichkeit nehmen wir gegenüber sozial niedriger Stehenden wahr[11]. Aber er verlangte sie auch von anderen und vermerkte ihre Nichtbeachtung[12].

Es entsprach dem natürlichen und herzlichen Verhältnis zwischen den einzelnen Gliedern der Familie, daß sie als Gutsbesitzer dem hohen Verwandten, der in der großen Stadt lebte, selbst gegen dessen Einspruch, allerlei Gutes vom Lande zukommen ließen: Forellen und Käse, Krammetsvögel, Wein und

köstliches Brot. Einmal bemerkt Bellarmin humorvoll gegenüber seinem Neffen Marcello Cervini, wenn dieser mit seinen Sendungen fortfahre, so werde er ihm die Ferien bis Fastnachten oder gar die ganze Fastenzeit hindurch verlängern[13]. Doch verwandte er diese Sendungen nicht immer für sich. Hocherfreut zeigt er sich über einen Brief des hl. Ignatius aus dem Nachlasse Marcellus II., den er von den Cervini zum Geschenk erhielt. Er ist ihm lieber als jede andere, noch so kostbare Sache. Doch mißfällt es ihm, daß von vier aufgefundenen Briefen drei dem Maëstro gegeben wurden, während er selbst nur einen erhalten hat. Hätte man den Schatz nur geteilt! Oder hätte man wenigstens einen Brief für das Haus Cervino behalten[14].

Er vergilt diese Geschenke durch Gegengaben. Regelmäßig schickt er seine Bücher. Der Priorin von S. Agnes schickt er eine Lebensbeschreibung[15], seinem Vetter Antonio Cervini ein Bild[16] und wenig später eine Reliquie des hl. Aloysius[17]. Verwandten Wöchnerinnen sendet er eine Flasche Malvasier[18], dem Neffen Robert Bellarmin für dessen Gattin einen herrlichen Rosenkranz aus feinstem Bernstein[19]. Ein ihm zugefallenes Bild Papst Pauls III. macht er in sinniger Weise dem Sohne Franz Maria Cervinis zum Taufgeschenk[20].

Diese Gaben und Gegengaben gingen nicht über das hinaus, was unter Verwandten allgemein üblich ist. Aber die Vermögensverhältnisse sowohl seines kinderreichen Bruders Thomas als seiner kinderlosen Schwester Camilla, ferner der verwandten Cervini und Benci waren so wenig günstig[21], daß der Kardinal genötigt war, auch geldliche Beihilfe zu spenden, was er, dem die Erhaltung seines Hauses am Herzen lag, auch gern und bis an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit tat, immer aber, wie er behauptet, im Rahmen seiner strengen Grundsätze, nach denen er sich nicht als Eigentümer, sondern als Verwalter seiner kirchlichen Einkünfte betrachtete[22]. Er wollte vermeiden, daß seine Verwandten Mangel litten, aber auch, daß sie sich bereicherten[23]. Er gab allen bedürftigen Verwandten, aber auch sonstigen Armen und betont an mehreren Stellen, wenn er, wie einst Marcellus II., nur seinem Bruder hätte geben wollen, so würde dieser in den zwanzig Jahren des Kardinalates reich geworden sein[24]. Als einst ein schwerer Hagelschlag das Gut seiner Schwester Camilla und seines leib-

lichen Bruders Thomas, aber auch das seiner geistlichen Brüder, der Jesuiten, beschädigt hatte, da half er seinen Blutsverwandten, da diese nur ihn als Helfer hätten, während den Jesuiten noch andere Gönner zur Seite wären[25]. Gegenüber zu weit gehenden Forderungen der Verwandten verweist er auf das Beispiel des hl. Thomas von Villanova[26]; bei 30 000 Skudi jährlicher Einkünfte habe dieser Augustinermönch mehr als 20 000 als Almosen gespendet, seiner Schwester aber nie mehr als 100 Skudi jährlich und dem Bruder, der Weib und Kind hatte, 200 Skudi zugewendet.

Aus den in Florenz wohl nur unvollständig erhaltenen Briefen an seine Schwester Camilla ergibt sich die Güte und Geduld des Kardinals. Zwar wundert er sich, daß die Schwester und ihr Mann, nachdem er den größten Teil ihrer Schulden bezahlt hat, auch mit seinem jährlichen Zuschuß von 100 Skudi noch nicht auskommen können, ist aber trotzdem bereit, helfend einzuspringen, wenn auch die schlechte Verwaltung an der unbefriedigenden Lage schuld ist[27]. Camilla blieb immer ein Gegenstand seiner Sorge. Er hatte für sie 1000 Skudi zinstragend angelegt, die nach seinem Tode in eine lebenslängliche Rente verwandelt werden sollten. Doch ließ er sich bewegen, das Geld zum Ankauf von Weinbergen flüssig zu machen, was sich bald als eine verkehrte Maßnahme[28] erwies. Das Schicksal machte auch einen Strich durch den Plan, Camilla der Fürsorge des Neffen Angelo della Ciaia, Sohnes der gemeinsamen, 1598 verstorbenen Schwester Eustochia, anzuvertrauen[29]. Diesen hatte der Oheim so gefördert, daß er 1616 Bischof von Thiano wurde[30]. Bett, Kleider, Bücher für seine erste Einrichtung schenkte ihm der Kardinal. Aber der Bischof starb kurz nach Antritt seines Amtes und hinterließ 2000 Skudi Schulden[31]. Von diesen bezahlte der Kardinal einen Teil, aber da er nicht alles bezahlen konnte, wurde der jung Verstorbene von vielen beweint, nicht aus Liebe, sondern wegen des Geldverlustes[32]. Camilla verließ ihr Haus nicht, da sie keine Trauerkleider hatte, bis der Kardinal Abhilfe schaffte[33].

Das Jahr 1616 war überhaupt für Bellarmin ein rechtes Unglücksjahr. Ein Sturz vom Pferde trug ihm neben den Schmerzen eine Arztrechnung von etwa 100 Skudi ein[34]. Dann kam der Hagelschlag über Montepulciano, und er mußte die gewohnte Unterstützung für Camilla und Thomas vermehren. Kosten für

die Kapelle im Dom beliefen sich im ganzen auf 600 Skudi. Dazu gesellte sich der Tod Angelos della Ciaia und der Ausfall einer sonst regelmäßigen Einnahme von 1000 Skudi, die er aus Turin bezog.

Diese Mißlichkeit setzte sich in den folgenden Jahren fort. Er spricht von eigenen Schulden, die in die Hunderte von Skudi gingen, ist in größter Geldverlegenheit und lebt schon mehrere Monate von geliehenem Gelde. Er will keine Schulden hinterlassen, die dann nicht bezahlt werden können[35]. Dieser Wille setzt denn auch seiner Mildtätigkeit gegen Camilla ein Ziel. Zwar sendet er 1619 noch 500 Skudi, wovon 300 als Mitgift für die in ein Kloster eingetretene Cinthia, Schwester Angelos della Ciaia, dienen sollten, während Camilla für die übrigbleibenden 200 Skudi wieder einen Weinberg kaufen wollte[36]. Aber schließlich erklärt er ihr, sie habe nun Weinberge und Güter. Könnten diese nutzbar gemacht werden, so habe sie Überschuß; verstünde sie dies nicht, so sei es ihre Schuld, die Not komme nicht von Armut her, sondern von schlechter Verwaltung[37]. Endlich weist er weitere Forderungen mit dem Hinweis ab, er habe ihr in den 20 Jahren seines Kardinalates genug gegeben[38]. Aber noch am 23. Januar 1621, acht Monate vor seinem Tode, wundert sich der Kardinal über die große Schuldenlast, die Camillas Mann hinterlassen habe. Statt für 1000 Skudi unfruchtbares Land zu kaufen, hätte dieser besser getan, damit Schulden zu bezahlen[39].

Neben Camilla stand dem Kardinal verwandtschaftlich am nächsten sein Bruder Thomas. Aus Bellarmins Briefen an die Cervini ergibt sich, daß er im ganzen 5000 Skudi als Mitgift für die Töchter des Thomas bezahlt hat, nämlich 3000 für Maria und 2000 für Hippolyta[40]. Thomas' Sohn Robert wurde im Alter von sechs Jahren Ritter des Militärordens von St. Moritz und Lazarus, später Prior und mit 18 Jahren Großkreuz desselben Ordens[41], was nur auf seines Oheims Einfluß zurückgeführt werden kann. Der jüngere Bruder Vinzenz (geb. 1602) hatte 1620 eine Pension von 200 Skudi und wurde mit 16 Jahren Ritter des St.-Stephan-Ordens; Nikolaus erhielt außer zwei kleinen Benefizien von im ganzen 200 Skudi die Abtei von S. Benedetto di Capua[42]. Dem Joseph Bellarmin, gleichfalls Sohn Thomas', übertrug er aus seinen eigenen Einkünften eine Pension von 300 Skudi; aber Joseph starb, und so gingen diese Einkünfte dem Kardinal und der

Familie verloren[43]. Kein Zweifel, daß der Oheim auch die Ausstattung von Thomas' Tochter Cinthia bezahlte, als diese 1605 in ein Kloster trat.

Daß er sich auch der Kinder seiner Schwester Eustochia, des Angelo und der Cinthia della Ciaia, hilfreich annahm, ist schon erwähnt worden[44]. Angelo hatte gleichfalls die Abtei Benedetto di Capua besessen, bis er 1616 starb. Für eine andere Verwandte, Anna Maria, Schwester des Kaspar Bellarmin, die bei den Nonnen von S. Girolamo eintrat, bezahlte er die Aussteuer[45].

Die Familie von Bellarmins Vetter Anton Cervino hatte wohl Schulden, aber diesen stand ein sie hinreichend deckender Besitz gegenüber[46]. Ihr kam die Mitgift der Maria Bellarmin zugute, die ihren Blutsverwandten Franz Maria Cervino auf eine Anregung des Kardinals[47] heiratete, indem dieser selbst die wegen der Verwandtschaft notwendige kirchliche Erlaubnis auswirkte[48]. Antons Sohn Marcello (geb. 1596), der Geistlicher werden wollte, übertrug der Kardinal im Jahre 1612 ein jährliches Einkommen von 100 Skudi[49]; 1616 stellt er ihm ein Kanonikat an der Kirche S. Maria in via lata in Aussicht, welches die besten sind hinter den drei Patriarchalkirchen[50]. Daraus wurde zwar nichts, aber im Mai desselben Jahres erhielt er ein Benefizium in der Erzdiözese Capua, das erste, welches in Bellarmins Monaten frei wurde, mit einem jährlichen Einkommen von etwa 100 Skudi[51]. Für Marcello verwandte er sich mehrmals, wenn auch vergebens, bei dem Kardinal Farnese und bei Papst Paul V.[52]. Antonios Schwiegersohn Servilio Petrucci empfahl er bei dem Großherzoge von Toskana, um ihm das Amt des Justizkapitäns für die Orte Arcidosso und Sinalonga zu verschaffen[53].

Die Familie Anton Cervino zog er der von dessen schon verstorbenem Bruder Marcello vor[54]. Von dessen Söhnen begegnen uns in Bellarmins Briefen Alexander und Franz. Von geldlichen Zuwendungen an diese erfahren wir nichts, wenngleich bei des Kardinals Gerechtigkeitssinn[55] an solchen nicht zu zweifeln ist. Wohl lesen wir von Schlichtung eines Streites zwischen Anton und Alexander[56] und Aufnahme Alexanders in Bellarmins Haus, wovon noch die Rede sein wird[57].

Auch die Briefe an die Söhne seines Vetters Richard Benci und an diesen selbst[58] berichten von Einzelheiten nur, daß

Richärd im Jahre 1610 eine Provision von 40 Skudi erhielt[59], daß die Verhältnisse des Hauses Benci schlecht standen, und daß der Kardinal noch kurz vor seinem Tode traurig darüber ist, die Schulden des Hauses Benci nicht haben tilgen zu können[60]. Jetzt hat sein Hausmeister die entsprechende Vollmacht erhalten.

Die meisten Briefe benutzt der Kardinal auch zur Einwirkung auf das persönliche Leben seiner Verwandten. Sie sollen häufig beichten und kommunizieren[61]. Er ärgert sich, daß die Brüder Benci die Schule der Jesuiten verlassen haben und die der Gemeinde besuchen. Das ihm so bereitete Mißvergnügen hätte der Vater voraussehen müssen. Es sei unpassend für einen Kleriker, eine Komödie zu besuchen oder selbst aufzutreten, namentlich in Gegenwart von Laien[62]. Wenn Matteo Benci ein guter Kleriker wäre, häufig die Kirche besuchte, studierte und in der Furcht Gottes lebte, so würde der Kardinal mehr Lust haben, den Benci Gutes zu tun, und die Verhältnisse ihres Hauses würden nicht so schlecht stehen[63]. Die grausame Feindschaft zwischen Richard Benci und einem nicht genannten Vetter drückt ihn sehr[64]; dem Theodor Benci macht er Vorhaltungen, daß er in seiner ersten hl. Messe für des Kardinals Aufstieg gebetet hatte[65]. Matteo Benci, der in den Krieg gehen wollte, rät er dringend ab. Die meisten Kriege seien ungerecht; die Soldaten, die erst gut waren, werden allmählich immer schlechter und kommen verdorben als Bettler zurück. Ein Bittgesuch um Geld schlägt er dem Matteo ab, da er seine Seele nicht verlieren will[66].

Voll frommer Gedanken sind die Briefe an die ins Kloster eingetretenen weiblichen Verwandten Bellarmins und das Schreiben, das er an seine Nichte Maria vor deren Verheiratung richtete[67].

Bei diesen brieflichen Ermahnungen blieb es aber nicht bewendet. In der richtigen Erkenntnis, daß die Zukunft der Familie auf den Kindern beruhte, bemühte er sich schon frühzeitig, auf deren Erziehung Einfluß zu gewinnen. Wenn auch die Vermögensverhältnisse ungünstig waren, so riet er doch, keine Mühe und Kosten zu scheuen, um die Söhne durch eine sorgfältige Erziehung zu guten und gelehrten Männern heranzubilden[68]. Für die Besserung oder Verschlechterung der Vermögensverhältnisse war ja von entscheidender Bedeutung, welchen Platz sich die Söhne im Leben zu erringen vermochten.

Schon bevor er Kardinal wurde, hatte Bellarmin seinem Bruder Thomas nach mehreren Todesfällen unter dessen Kindern Mittel angegeben, die man gegen deren vermutete Verhexung in Anwendung bringen könnte[69] und zugleich sich nach dem Nachwuchs seiner Schwestern Camilla und Eustochia erkundigt[70]. Dem Wunsche Eustochias, ihrem Sohne Angelo eine Freistelle in einem der römischen Seminarien zu verschaffen, konnte er allerdings nicht entsprechen. Da ihm schlechte Nachrichten über Angelo vorliegen, ermahnt er dessen Mutter, ihn fromm und gut zu erziehen; denn, auch wenn er könnte, würde er niemand unterstützen, der ihm nicht Ehre mache[71]. Nach dem Tode Eustochias (3. September 1598) bittet Bellarmin seinen Bruder Thomas mit Erfolg, den Jüngling in sein Haus aufzunehmen, weil er unter Leitung einer Tante nicht auf den rechten Weg gelangen könnte. Er machte sich anheischig, Angelo zu helfen[72] und will versuchen, ihm aus der nach Herennio Cervinos Tod freigewordenen Abtei eine Pension von 200 Skudi zu verschaffen, doch nur im Falle, daß er sich der Kirche widmet[73]. Dies mißlang indessen, da der Papst die Abtei dem Kardinal Sasso verlieh[74].

Von Capua aus bat er Anton Cervino, über Namen, Alter und Fähigkeiten von dessen ältestem Sohne oder von demjenigen unterrichtet zu werden, den der Vater Priester werden lassen will[75]. Einige Jahre später empfiehlt er Antons Söhne den Jesuiten und rät, sie ein paar Jahre nach Perugia auf das bischöfliche Seminar oder zu den Patres Jesuiten zu schicken. Wenn er nicht von so vielen Seiten in Anspruch genommen wäre, würde er seine Hilfe anbieten, daß die Söhne standesgemäß (honoratamente[76]) in Rom erzogen würden. Wenn er am Leben bleibt, will er ihnen später etwas zuwenden[77]. Es zeugt schon für die geringe Eigenbetätigung der Cervini, daß der Kardinal nach einigen Jahren Anton auffordern muß, ihm lateinische Briefe der Söhne zu senden, wie er selbst es in seiner Jugend gegenüber Antons Vater Alexander getan habe[78]. Nach einem Monat ist er in der Lage, dem neunzehnjährigen Franz Maria für einen Brief und ein Gedicht zu danken; beide waren ihm angenehm wegen der Sache selbst und der unabsehbaren Folgerungen (infinite consequenze); denn diese Anfänge versprächen beste Erfolge zum Ruhme des Hauses Cervini, des Schreibers selbst und der Vaterstadt[79]. Einen weiteren

Brief desselben Schreibers findet er so schön, daß er zweifelt, ob er nicht von dem Lehrer ist. Er wird Sorge tragen, daß dort immer gute Patres seines Ordens sind. Insbesondere wird P. Franz de Amiatis noch ein Jahr bleiben[80]. Bald muß er den bei der Armut seines Hauses wenig erhoffenden Ehrgeiz des Jünglings in die rechte Bahn weisen durch das Plautinische ‚Ambite virtutibus, non favitoribus'. Man muß sich würdig machen durch Verdienste und durch ein reines Leben. Das Beispiel Marcellus II. soll er sich vor Augen halten; des Kardinals eigenes beweist, daß die Würden den verfolgen, der sie flieht, und nicht umgekehrt. Geringe Einnahmen und zu große Ausgaben hindern ihn, den Jüngling jetzt zu unterstützen. Dem steht auch die Anzahl der übrigen, gleichberechtigten Vettern entgegen[81].

Den Briefen und sonstigen lateinischen Arbeiten des zweiten Sohnes Antons, des vierzehnjährigen Marcello, rühmt Bellarmin nach, aus ihnen spräche ein feiner Geist und eine über die Jahre hinausgehende Klugheit[82]. Nicht unbegründete Zweifel an dessen alleiniger Urheberschaft werden hier gleichfalls laut[83].

Für die weitere Ausbildung der beiden wird nicht Siena empfohlen, das bei großen Ausgaben geringen Nutzen und die Gefahr des Entgleisens mit sich bringe, sondern das römische Seminar. Die Kosten betragen dort monatlich acht Skudi; ein eigener Diener ist nicht erlaubt, ebenso dürfen die Zöglinge nicht in Seide gekleidet gehen. Täglich finden Übungen, Wiederholungen und Redekämpfe statt, so daß in einem Jahre die Logik bis zur Vollkommenheit erlernt wird, wozu man in Siena zwei Jahre gebraucht. Für gute Sitten und christliche Frömmigkeit bestehen alle nur denkbaren Bürgschaften. Da das Seminar sozusagen an Bellarmins Haus stößt, so sind die Söhne immer unter seinen Augen. Bedenken bestehen nur wegen der nicht gerade gesunden Luft in Rom und wegen der strengen Zucht im Seminar, wo viele auf einem Zimmer wohnen und schlafen und jedem nur soviel Platz eingeräumt ist, als sein Bett, Studiertisch, Stuhl und ein Koffer beanspruchen. Auch ist zum Ausgehen Erlaubnis erforderlich. Die Strenge ist indes durch allerlei Erholungsmöglichkeiten (recreationi) gemildert. In sein Haus kann er wegen der Eifersucht seines Bruders und anderer Verwandten niemand aufnehmen.

Von Antons beiden Söhnen soll am besten nur der jüngste nach Rom kommen. Will sich dieser dem Priestertum widmen, so kann Bellarmin und auch der Kardinal Farnese ihm helfen, ihm eine Pension und später auch größere Dinge verschaffen. Vielleicht kann der älteste, der für den häuslichen Bedarf Wissenschaft genug hat, durch eine reiche Heirat das Haus schuldenfrei machen. Sollte für ihn noch Rechtsstudium erwünscht sein, so wäre dafür Siena oder Pisa bedeutend besser als Rom, für das ja auch Erlaubnis des Großherzogs erforderlich wäre[84].

Anstatt beider Söhne, wie Antonio beabsichtigt hatte[85], trat schließlich doch Marcello allein in Begleitung Angelos della Ciaia die Reise nach Rom an. Wie ein Vater seinen Sohn so wollte Bellarmin ihn behandeln[86]. Der ältere Bruder, Franz Maria, soll ihn am Schluß des Studienjahres abholen, dabei die Wunder der Stadt Rom sehen und die Messe des Papstes nebst den anderen Feierlichkeiten am Peter- und Paulstage[86]. Bellarmin stellte den Jüngling, der Vergangenheit eingedenk, dem reichen Kardinal Farnese vor[87] und setzte diesem auch die Bedürfnisse Antonios und seiner Söhne auseinander[88].

Aber in dem jungen Marcello lebte nichts vom Geiste seines Verwandten Robert Bellarmin, der im gleichen Lebensalter den Stand der Entsagung gewählt und allen Hindernissen, auch der Gesundheit zum Trotz durchgehalten hatte. Bereits nach einem Monate hatte ihn Bellarmin in die Fürsorge des Mr Persio gebracht, wo mehr Bewegungsfreiheit gegeben war und er seine Kammer nur mit zwei anderen, übrigens Jünglingen aus den vornehmsten Häusern, zu teilen brauchte[89]. Aber auch hier blieb er nur zwei Monate, dann nahm ihn Bellarmin in sein Haus auf, um besser für die Gesundheit des Leibes und der Seele seines Schutzbefohlenen sorgen zu können. Bald wird auch Thomas Bellarmins ältester Sohn erwartet. Der Kardinal überlegt, wie er den anderen Nepoten, Alexander und Franz, Söhnen von Marcello Cervini, helfen könnte, die sich gewiß benachteiligt fühlen werden, obwohl er, als sie im gleichen Alter waren, für sie nichts hatte tun können, weil er damals selbst ganz arm war und dann nach Capua versetzt wurde.

Im Hause des Kardinals betrug und entwickelte sich Marcello zu dessen Zufriedenheit[90]. Ein leises Bedenken, ob nicht eher

Franz Maria zum Geistlichen berufen sei[91], wurde beschwichtigt, aber dennoch vorsichtigerweise beschlossen, Marcello nicht eher das geistliche Kleid anlegen zu lassen, als sein Bruder verheiratet wäre und Nachkommenschaft besäße. Denn Gott mißfällt und er züchtigt es, wenn jemand dem geistlichen Stande später den Rücken kehrt. Dennoch übertrug der Kardinal Marcello eine Pension von 100 Skudi, bevor sich Franz Maria mit Thomas' Tochter Maria Bellarmin verheiratet hatte[92].

Diese Verwandtenheirat hatte Bellarmin selbst angeregt[92] aber bedauert, daß er seiner Nichte nicht mehr als 3000 Skudi mit in die Ehe geben konnte. Wegen dieser zu geringen Summe war die Mitbewerbung[93] eines anderen Verwandten, Franz Cervini, zurückgezogen worden, während Anton sie zwar ausreichend fand, aber die doppelte Verwandtschaft dagegen geltend machte[94]. Nach einem Besuche Franz Marias in Rom, wobei dieser dem Kardinal wohlgefiel[95], besser als Franz, wurde die Ehe beschlossen und anfangs 1614 vollzogen[96].

War Franz Cervini schon als Mitbewerber seines Vetters aufgetreten, so hatte der Kardinal nur zu recht gehabt, wenn er bei der Aufnahme Marcellos in sein Haus die Eifersucht der übrigen Verwandten zu wecken befürchtet hatte[97]. In der Tat wollte er nun auch Alexander aus Gerechtigkeitsgründen dieselbe Gunst nicht abschlagen; auch dieser wurde von Ende 1612[98], soviel ich sehe, bis Juni 1614 Gast des Kardinals. Zwischen Alexander und seinem Bruder Franz einerseits und Anton und dessen Söhnen anderseits bestanden Eigentumsstreitigkeiten, in die schließlich auch der Kardinal hereingezogen wurde[99]. In deren Verlauf verließ Alexander in Wut und mit unbedachten Worten das Haus des Kardinals, der ihm zu seinem Benehmen keine Veranlassung gegeben hatte[100].

Auch Marcello hielt nicht, was der gute Kardinal sich von ihm versprochen hatte. Der Aufenthalt am römischen Hofe, so bemerkte dieser[101], bekommt den Jünglingen nicht, namentlich wenn niemand sie am Zügel hält. Sie können leicht auf böse Wege kommen. Nutzen bringt er den Reiferen, die schon Doktoren sind. Wenn Franz Maria in Rom geblieben und Marcello für das Haus bestimmt worden wäre, so hätte der Kardinal diese Sorge nicht. Deshalb rät er, daß Marcello das Studium der Rechte in Siena beginne,

einer kleinen Stadt, die weniger Gefahren biete. Die Heimat sei in der Nähe, er habe Verwandte dort, er werde dort einen ausgezeichneten, dazu befreundeten Lehrer in Alcibiades Luccarini haben, und das Ganze geschehe ohne Kosten, da er von der Pension leben könne. Im nächsten Jahre kämen die drei Söhne (Robert, Vinzenz und Nikolaus) seines Bruders Thomas, und damit sei das Haus voll.

Dieselben Erörterungen, aber in weit schärferer Form, fanden ein Jahr später statt[102]. Den Lehrgang der Philosophie hat Marcello ohne besondere Befriedigung seiner Lehrer beendet, was weniger auf Mangel an Begabung als an Gesundheit und Fleiß zurückzuführen ist. Auf die Dutzenddoktoren gibt niemand etwas. Besser ist es, das Studium überhaupt nicht anzufangen, als sich nicht auszuzeichnen. Nochmals wird dringend vor dem Rechtsstudium in Rom gewarnt und statt dessen Perugia empfohlen. Wenn der Kardinal Marcellos Hofmeister wäre und ihn immer begleiten könnte, so wäre nichts zu befürchten, aber namentlich im letzten Jahre sah er ihn fast nur bei Tische. Deshalb will er sein Gewissen entlasten, auch zwingt die Ehre des Hauses Cervini dazu; wenn Marcello verbummeln will, so mag dies lieber außerhalb seines Hauses geschehen. Auch wenn Marcello in der Ferne weilt, wird der Kardinal seiner bei Freiwerden von Benefizien gedenken. In Rom ist es schon viel, wenn Marcello, statt hinzuzulernen, das Wissen und die Tugend nicht verliert, die er bisher erworben hat. Des Kardinals Hausmeister wird für Marcello eine gute Wohnung suchen, was aber ohne große und vielleicht verlorene Kosten nicht möglich ist.

Anton Cervino nahm die Partei seines Sohnes; er beklagte, daß dieser die Gunst Bellarmins verlor, von dem man erwartet hatte, daß er in Marcello das Haus Cervini ehren und vorwärtsbringen werde. Von Abwegen und Lastern sei Marcello weit entfernt. Trotz der hohen Kosten will er den jungen Mann doch wieder in Rom studieren lassen.

Die Antwort auf diesen Brief[103] beginnt Bellarmin mit dem entsagungsvollen Bibelwort: Tanto tempore vobiscum sum et non cognovistis me. Was seinen guten Willen angehe, Marcello und das Haus Cervini zu fördern, so sei dieser immer vorhanden. Auf ein Aufsteigen des Kardinals zum Pontifikat brauchte man nicht

mehr zu rechnen, da er selbst dessen nicht würdig ist, was er hat. Immer hat er gemahnt, Marcello müsse etwas Hervorragendes leisten, dann ist Möglichkeit vorhanden, ihn vorwärts zu bringen. Er konnte den Jüngling nicht mehr beaufsichtigen, als er es getan hat. In die Kongregationen, Konsistorien und Kapellen wollte er nicht von ihm begleitet sein, teils weil er ihn dem Studium nicht entziehen wollte, teils weil er nicht liebte, daß der bartlose Jüngling in seinem Gefolge gesehen werde. Einmal habe er scherzhaft drohend Marcello gesagt, er werde dessen Vater schreiben, daß der Sohn viel schlafe und wenig arbeite. Obwohl der Kardinal wieder erklärt, in seinem Hause keinen Platz zu haben, da die drei Söhne seines Bruders Thomas mit zwei Dienern da seien, so scheint doch Raum geschaffen worden zu sein; Bellarmin berichtet anfangs Januar 1615 über den guten Gesundheitszustand Marcellos[104].

Indessen ging den Verwandten die Ausstattung Marcellos mit Benefizien und Provisionen nicht schnell genug. Ende März wandte sich aus diesem Grunde Maria Bellarmin an Angelo della Ciaia, an verschiedene Jesuiten und auch an Bellarmin selbst. Dieser antwortet[105], es sei ein großer Irrtum, wenn Marcello meine, Bellarmin wolle ihn nicht mit einem guten kirchlichen Einkommen versorgen. Hätte er ihm durch den Papst oder durch Farnese Zuwendungen machen können, so würde er sich nicht selbst beraubt haben. Aber die Wahrheit kann man mit Gewalt niemand beibringen. Wenn er kann, will er ihm noch etwas verschaffen. Erwirbt Marcello die nötigen Eigenschaften und kommt er in das entsprechende Alter, so wird er nicht nur Kanonikate, sondern auch Bistümer, und diese leichter als jene, erwarten können[106].

Am Ende des Studienjahres gibt der Kardinal zu[107], es sei sehr gut, daß Marcello das Studium der Instituta in Rom beende, wo er es begonnen habe. Aber er betont wieder, daß Rom nicht der richtige Platz für Rechtsstudien sei. Für Philosophie und Theologie würde er das Collegium Romanum vor allen andern Anstalten Italiens vorziehen. In jeder Fakultät würden dort etwa 300 Vorlesungen gehalten ohne Störungen (rumori) und mit häufigen Disputationen; anderswo kaum 70 mit Lärmen (fracassi) und sehr seltenen Disputationen. Für das kommende

Studienjahr (November 1615 bis Ende Juni 1616) soll Marcello ein wenig Siena oder Perugia kennen lernen. Sollte Anton sich entschließen, dem Rate anderer zu folgen, so würde der Kardinal dies nicht übelnehmen.

Doch wurde diesmal der Rat des Kardinals befolgt, und Marcello ging nach Siena. Dorthin sandte der Kardinal ihm die Aufmunterung[108], ein wahrhaft gelehrter Mann zu werden und nicht zu ermangeln, einen guten Beichtvater zu nehmen. Wird er ernstlich studieren und ein unbescholtenes Leben führen, so bringt er sein Haus zu Glanz[109]. Da die Kontroversen die ganze Theologie enthalten, die für einen Legisten notwendig ist, der in die hohe Prälatur gelangen will, so verwahrt ihm Bellarmin vorsorglich ein Stück seines berühmten Werkes[110]. Wenn er zu Lebzeiten des Kardinals in das erforderliche Alter kommt, kann er leicht, wie jetzt Angelo della Ciaia, Bischof werden[111]. Aber der gleiche Aufstieg ist ihm ohnedies sicher, wenn er gelehrt und tugendhaft wird. Er stachelt Marcellos Ehrgeiz an, indem er die mit Auszeichnung in Gegenwart des Papstes erfolgte Bischofsprüfung[112] Angelos und dessen glänzenden Empfang[113] in seiner Diözesanhauptstadt erwähnt. Nach beendetem Rechtsstudium soll Marcello wieder in des Kardinals Haus ziehen und im Collegio Romano Theologie studieren[114]. Um hohe geistliche Würden zu erlangen, bedarf man weniger des Rechts- als des theologischen Studiums. Der Jurist kann wohl Auditor Rotae werden und damit einen Posten erhalten, der die Vorstufe zum Kardinalat bildet. Aber das kommt für Marcello, als Untertan des Großherzogs von Toskana, nicht in Betracht. Am meisten hatte Bellarmin früher mißfallen, daß Marcello mit dem Abbate Guevara und andern römischen Herren so vertrauten Umgang gepflogen hatte. Der Kardinal wünscht sich den Herbst herbei, weil dann Marcello wieder bei ihm sein wird.

So trat dieser denn im Spätherbst 1616 zusammen mit seinem Vetter Robert Bellarmin dem Jüngeren, dem Prior, die Reise nach Rom an[115], wo er fleißig studierte[116]. Der Kardinal gibt sich zufrieden damit, daß er das ihm nützlicher scheinende Rechtsstudium fortsetzt, weil auch der junge Prior dem Studium der Logik keinen Geschmack abgewinnen kann und das Studium der Instituta beginnt. Beide werden zusammen zu demselben

Doktor gehen und so den Freundschaften mit den jungen römischen Herren aus dem Wege gehen, woran der Kardinal den ärgsten Anstoß genommen hatte[117].

Ende September 1617 wird Marcello als Doktor angeredet. Aber die Art, wie er diese Würde in Siena erworben hatte, gefiel dem Kardinal nicht. Er erinnert daran, daß man in Padua einmal einen fachino zum Doktor gemacht habe, und weist auf die Art hin, wie die öffentliche Prüfung der Leute vor sich gehe, die Auditoren der Rota oder Konsistorialadvokaten werden wollten. Diese ließen sich alles vorsagen. Aber schließlich erklärt er sich doch mit dem Ergebnisse zufrieden. Möge es zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Hauses dienen[118].

Es war ja immerhin möglich, daß sich Marcello besonders gut für einen Verwaltungsposten eignete; dafür wollte Bellarmin ihn denn auch dem Kardinal Farnese empfehlen[119]. Der junge Doktor kehrte nach Rom zurück, seine Aufführung wird gelobt und auch sein Fortschritt in den Rechtsübungen[120]. Er gewinnt die Liebe aller[121]. Noch am 18. Januar 1620 versichert der Kardinal seiner Nichte Maria[122], sie und alle Mitglieder der Familie Cervini würden von ihm aus ganzem Herzen geliebt, da trat bald darauf[123] ein scharfer Bruch ein, in dessen Verlauf Marcello das Haus des Kardinals verließ.

Marcello hatte von September 1619 an mehrere Monate auf dem Vivo, dem Gute seines Vaters, zugebracht[124]. Als er von dort nach Rom zurückkam[125], klagte er weinend über die Armut seines Hauses, worauf der Kardinal ihm erwidern mußte, die Cervini seien unvergleichlich reicher als sein Bruder Thomas, der nicht ein Viertel von deren Besitz sein eigen nennen könnte. Und doch wäre dieser reich, wenn Bellarmin, wie einst Marcellus II., dem Bruder allein gegeben hätte und nicht auch den anderen Verwandten. In diesem Falle würde Marcello nichts bekommen haben; dann vermöchte er wohl besser das zu schätzen, was er jetzt hat. In Rom sage man, Marcello ginge darauf aus, daß der Kardinal ihm die Abtei (wohl S. Benedetto) von Capua abtrete. Aber diese werde wohl keiner der Verwandten erhalten, da der Papst es nicht wolle[126].

Wenn Marcello als Verwandter in dem Hause des Kardinals leben, sich nicht in die Leitung einmischen und nicht Böses über

die Hausangestellten sagen will, so wird jeder ihn achten und lieben, und er kann seinen Geschäften in aller Ruhe nachgehen. Eines Tages befahl der Kardinal seinem Hausmeister, drei Leute der Dienerschaft zu entlassen. Darüber klagte Marcello, und der Kardinal mußte ihn über die Art der entlassenen Diener aufklären. Als wenn er nicht in seinem Hause verfügen könnte, ohne Marcello Rechenschaft abzulegen, dessen Verhalten gegenüber seinem Vetter Vinzenz gleichfalls zu wünschen übrig ließ[127].

Dieser Bruch wirkte natürlich auch auf die Beziehungen zwischen den Familien Bellarmin und Cervini in Montepulciano zurück. Mit Bedauern stellt der Kardinal fest[128], daß jetzt alles auseinanderbricht, während einst das Verhältnis beider Familien zueinander so schön gewesen war und niemals eine Streitigkeit vorkam. Die Schuld liegt nicht ganz auf einer Seite. Was Marcello angeht, so bleibt es dem Vater überlassen, ob er ihn in Montepulciano lassen will. Der Kardinal bedarf seiner nicht. Wenn Marcello ihm anvertraut, was er für ihn tun kann, so steht er zur Verfügung. Die Streitigkeiten, bei denen auch ein gegen Marcello gerichteter anonymer Brief eine Rolle spielte, wurden beigelegt[129], aber Marcello kehrte zunächst nicht nach Rom zurück. Wir finden ihn im Sommer 1620 in Florenz, wo er sich damit beschäftigt, des Kardinals asketische Schrift „De arte bene moriendi“ in das Italienische zu übertragen[130]. Der Kardinal führt einmal Klage darüber, daß Marcello die Übersetzung drucken lasse, ohne sie ihm vorher vorgelegt zu haben. Er hätte ihm viel helfen können; es sei leichter, neue Bücher zu schreiben, als solche aus einer Sprache in eine andere zu übersetzen[131]. Marcello kann unter der Bedingung in das Haus des Kardinals zurückkehren, daß er verträglich ist. Will er aber, wie der Kardinal hört, eine Wohnung für sich nehmen, so enthält er sich, dies zu loben oder zu tadeln[132]. Im übrigen bestrebte sich der Greis, die Zwistigkeiten und Zänkereien zwischen den Familien von Thomas Bellarmin und Anton Cervini zu schlichten. Seine Neffen ermahnt er, mit den Cervini einig zu bleiben; diese seien nicht nur an Jahren älter, sondern stünden auch an Reichtum und Adel höher. Den Cervini aber hielt er vor, daß Marcello den Nikolaus Bellarmin zu frei in Gegenwart anderer getadelt habe. Der Kardinal zeigt sich auch weiterhin um die Rückkehr Marcellos in sein Haus mehr besorgt, als er

merken lassen will. Die Zimmer, welche Marcello bewohnt hatte, hat er abschließen lassen; er ist auf dessen Bequemlichkeit bedacht; es ist sehr gut, wenn er kommt; er wird ihn liebenswürdig empfangen; doch muß er selbst wissen, ob er bei ihm wohnen will oder außerhalb seines Hauses[133].

Als Marcello nach Mitte Januar 1621 nach Rom kam und einen Brief seines Vaters Antonio vom 17. Januar an den Kardinal mitbrachte, in dem zu lesen war, Marcello habe eine eigene Wohnung genommen, um der Möglichkeit zu entgehen, von andern verfolgt zu werden, die des Kardinals Ohren für sich offen gefunden hätten[134], da verwahrte sich Bellarmin gegen diesen Vorwurf[135], indem er erklärte, er habe Marcello immer lieb gehabt, und niemand habe etwas Bedenkliches über den jungen Mann gesagt. Aber dieser selbst habe Böses über andere geredet und sich dadurch Feinde gemacht. Hätte er dies nicht getan, so würde er Frieden gehabt und wie früher die Verehrung und Achtung aller genossen haben. Auch so wird er ihn unterstützen, soviel er vermag, aber er kann nicht leugnen, daß Marcello von Leuten, die ihn als Verwandten des Kardinals kennen, weniger hoch geachtet werden wird, wenn sie sehen, daß er nicht mehr bei dem Kardinal wohnt. Beide, Marcello sowohl als der Kardinal, wollen die heilige Geduld üben. Noch am 7. Februar verspricht er vor seinem Eintritt in das Konklave[136], dem Anton Cervini sich nach Kräften nützlich zu erweisen. Aber da der neue Papst Gregor XV. (Ludovisi) einen großen Teil der Dienerschaft Pauls V. und auch des eben verstorbenen Kardinals Peter Aldobrandini behalten wollte, so war es trotz Bellarmins Bemühungen nicht gelungen, Marcello unterzubringen, so daß man sich weiter mit Geduld wappnen muß[137]. Auffällig ist, daß am 2. April 1621 Marcello in einem aus seiner römischen Wohnung (Di casa) datierten Briefe[138] den Kardinal bittet, ihm oder einem andern, der ihm mehr zusage, bei Erlangung eines voraussichtlich in der Diözese Capua durch den Tod des Inhabers freiwerdenden Priorates behilflich zu sein, das eine Rente von 60 Skudi abwürfe. Es bedürfe dazu einer Hinwendung an den Papst. Darunter steht, von Bellarmins Hand geschrieben, er habe beschlossen, den Papst um nichts zu bitten, sondern ihm ohne Belohnung (gratis) zu dienen. Marcello aber könne dieses und auch andere Benefizien erbitten, da er ja auch

selbst dem Papste bekannt sei. Da dies Benefizium klein ist, so wird er es leicht erlangen. Das Ganze macht den Eindruck, als ob er dem Neffen dessen Brief mit diesen abweisenden Zeilen zurückgeschickt habe[139]. Auch eine Aufforderung Marcellos an den Abbate (Nikolaus Bellarmin), betreffend die Wohnung, wurde dankend abgelehnt[140].

Der Kardinal starb nach einigen Monaten, am 21. September 1621. Marcello erlangte erst nach weiteren 24 Jahren (1645) das Bistum Soana und wurde 1652 Bischof in seiner Vaterstadt Montepulciano. In diesem Amte ist er 1663 gestorben.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Aus Bellarmins Jugend. Hist. Jahrb. 1902, 52—75 u. 307—319. Zwei ungedruckte Aufzeichnungen zum Leben Bellarmins in: Festgabe ... Heinr. Finke gewidmet (Münster 1904), S. 107—125.

[2] R. P. Xavier-Marie Le Bachelet S. J.: Bellarmin avant son cardinalat 1542—1598. Correspondance et Documents. Paris 1911.

[3] A. a. O. S. 438—466.

[4] Paris 1913. Bemerkenswert dort S. 518 n. 59, weil ein großer Teil der Reformgedanken übereinstimmt mit den von mir in der Festgabe veröffentlichten Äußerungen.

[5] Zur Charakteristik des Kardinals Bellarmin. Gedruckt in Görresgesellschaft. ... Dritte Vereinsschrift 1921 (Köln 1921), S. 1—15.

[6] Le Bachelet, Bellarmin avant son cardinalat S. XIII. Fonds Bellarmin 1. Die weiteren Anführungen beziehen sich immer auf dieses Buch Le Bachelets.

[7] An seinen Bruder Thomas vom 7. April 1597; Le Bachelet, S. 393 n. 225.

[8] Vgl. Hist. Jahrb. 1902, S. 56 [2]. Die Briefe enthalten noch weitere gleichartige Stellen, z. B. C. Cerv. 53/78 vom 8. Dez. 1612 an Anton Cervini: „La nobiltà è competente" und 53/125: „dico che non pretendo dargli (Hippolyta) tre mila sc., ma due mila per non ugualarla a Maria che è maritata in casa molto più nobile et ricca" (Cervini).

[9] S. vorige Anm. Vgl. auch 54/84 an Camilla 4. März 1616: „nessuno potrà negare che (il trattato del matrimonio di ... Ipolita) non sia fatto troppo in fretta e con poca riputatione nostra."

[10] Darin ging er auch mit der Mode. Am 15. Dez. 1595 (Le Bachelet, S. 364 n. 202) redet er seinen Bruder Thomas an: Molto illustre S. fratello, und fügt erklärend bei: „Non si maravigli se gli do titulo di molto Illustre, perchè veggo che horamai il molto Magnifico è sbandito et il molto Illustre è succeduto in luogo suo."

[11] C. Cerv. 54/44 vom 10. April 1612 entschuldigt er sich, der Klosterschwester Innocentia, die früher Dienerin im Hause seines Bruders Thomas gewesen war, nicht persönlich schreiben zu können.

[12] Am 28. März 1597 (Le Bachelet, S. 389 n. 222) Klage über Nichtbeantwortung eines Briefes: „se Msgr. (Herennio Cervini) tiene questo modo di negotiare, io per l'avenire sarò più negligente in servirlo"; die Unterschrift hat unter einem Briefe gefehlt (ib. 105 n. 76). Bezeichnet es als Abtötung, ein zweitesmal schreiben zu müssen, ohne auf den ersten Brief Antwort erhalten zu haben (C. Cerv. 53/151). Er beklagt sich, für eine Wohltat weder Dank noch Quittung erhalten zu haben (54/11). Er weist, wenn auch scherzend („non son stato degno"), darauf hin, daß man ihn nicht zur Hochzeit der Agnes Cervini mit Servilio Petrucci eingeladen hat (53/107, 28. Juni 1614; um diese Hochzeit handelt es sich, nicht um die Franz Maria Cervini mit Maria Bellarmin, die schon im Januar 1614 stattgefunden hatte; vgl. 53/94. Danach ist die Angabe in meinem Vortrage „Zur Charakteristik usw." S. 11 zu berichtigen.

[13] 53/157 vom 8. Nov. 1619.

[14] 54/17 vom 22. Okt. 1620 an F. M. Cervini.

[15] 54/79 vom 24. April 1607.

[16] 53/47 (10. Juli 1610).

[17] 53/48 (9. Okt. 1610).

[18] 53/153 (30. März 1619).

[19] 54/83 (17. Aug. 1621, der letzte der in Florenz erhaltenen Briefe [Kopie]).

[20] 53/114 (15. Nov. 1614) und 53/49 (17. Jan. 1617).

[21] Wenn E. Raitz v. Frentz (Stimmen der Zeit 101, 6 S. 430) Bellarmin aus einer begüterten Familie stammen läßt, so ist dies mehr als euphemistisch. Vgl. Hist. Jahrb. 1902, S. 60 f., und namentlich den Brief der Mutter Roberts (ebenda S. 307). Diesen Brief hat Le Bachelet auffallenderweise nicht wieder abgedruckt.

[22] U. a. 54/84 (19. Aug. 1608 an seinen Schwager Bertoletto Burratti): „... entrate ecclesiastiche, delle quali non son padrone, ma dispensatore e devo dispensarli secondo la volontà di Dio."

[23] U. a. 53/139 (26. Nov. 1616 an Ant. Cervino): ... sicome non voglio àrrichire mia sorella, così non vorrei che patisse.

[24] Vgl. Hist. Jahrb. 1902, S. 70 [1], ferner 53/118 (4. April 1614); 53/160 (20. März 1620); 54/35 (12. Sept. 1620).

[25] 54/10 (9. Juli 1616 an Ant. Cervino): „la prego a scusarmi con li padri giesuiti, perchè il mio fratello non ha altri che me, da chi possa sperare aiuto, li padri hanno molti altri che possano et deono aiutarli."

[26] Die Heiligsprechung war damals im Werke. Die Stelle 54/85 (26. Nov. 1617 an seine Schwester Camilla).

[27] 54/41 (22. Sept. 1604); vgl. 54/40 (22. April 1605); 54/42 (21. Juli 1606); 54/84 (19. Aug. 1608).

[28] 54/54 (20. Mai 1617); vgl. 54/61 (31. März 1618); 54/63 (22. Dez. 1618).

[29] 54/48 (23. Juli 1616); vgl. 54/84v (3. Sept. 1616).

[30] 53/125 (23. Jan. 1616).

[31] 53/141 (17. Dez. 1616); 54/50 (26. Nov. 1616).

[32] 54/50 (26. Nov. 1616); 54/67 (3. Juli 1619).

[33] 54/50 vom 26. Nov. 1616.

[34] 53/141 (17. Dez. 1616) für den ganzen Absatz. Über den Sturz vgl. 53/136 vom 25. Juni 1616.

[35] 54/67 (3. Juli 1619).

[36] 54/66 (23. Febr. 1619).

[37] 54/70 (11. April 1620); 54/73 (18. April 1620): „V. S. havendo hauto poco fa mille scudi et altri denari ... questa necessità non viene dalla povertà, ma dal malgoverno et però non mandarò più niente."

[38] 54/74 (13. Juni 1620).

[39] 54/76.

[40] 53/73 (11. Aug. 1617). Vgl. 53/78 (8. Dez. 1612); 54/35 (12. Sept. 1620); am 4. Febr. 1614 (53/96) bemängelt der Kardinal, daß bei der Hochzeit 1000 Skudi ausgegeben wurden; 53/125 (23. Jan. 1616).

[41] Vgl. 53/21 (19. Jan. 1607) und die Stammtafel bei Le Bachelet hinter S. 472.

[42] A. a. O. und 53/160 (20. März 1620).

[43] 53/73 (11. Aug. 1612).

[44] Siehe oben S. 4; vgl. auch unten S. 9 f.

[45] 54/11 (26. Okt. 1614).

[46] 53/20 (16. Dez. 1606): „... se bene lei ha qualche debito, tuttavia ha anco della robba convenientemente."

[47] 53/73 (11. Aug. 1612).

[48] 53/92 (28. Dez. 1613).

[49] 53/73.

[50] 53/128 (5. März 1616).

[51] 53/132 (7. Mai 1616); vgl. 53/133 u. 53/134.

[52] Vgl. z. B. 53/118 (4. April 1615).

[53] 53/117 (2. Jan. 1615).

[54] 53/81 (23. Febr. 1613: „io ho molto maggiore inclinatione al S^{re} Franc. Maria che al S^{re} Francesco."); 53/102 (12. April 1614: „Io assolutamente ho più inclinatione a V. S. et alli suoi figlioli che alli loro cugini ..."); vgl. 53/112 (23. Aug. 1614); 54/54 (18. Jan. 1620).

[55] Sein Gerechtigkeitssinn ging bis in das Kleinste; so schickte er am 10. Juli 1613 (53/87) dem Marcello Cervini ein Buch ungebunden, weil auch Alexander es nur ungebunden erhalten hat: „per non far adirare il Sr Alessandro, se lui l'havesse hauto sciolto et V. S. legato." Andere Züge 53/64, 53/77 und seine Äußerung 53/102: „in materia di giustitia non guardarei in faccia a nessuno che così vole la ragione et la legge di Dio."

[56] Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Das Recht stand nach Bellarmins Auffassung auf Antons Seite (53/102 vom 12. April 1614). Am 23. August 1614 (53/112) teilt er Anton „li tre modi proposti dal S^{re} Alessandro" mit, „acciò V. S. non sia sospesa; ma mi farà piacere non dire,

che io gl'habbia proposti questi modi già che non si hanno da accettare et io ho scritto al S[re] Alessandro che non volevo proporre nessuno di questi modi a V. S[ria]". Übrigens mahnt er immer zur Einigkeit: „importando più la pace et concordia che un poco di robba (53/70 vom 23. Juni 1612): „più vale la concordia ... che un migliaro di scudi (53/113 vom 1. Dez. 1614).

[57] Siehe unten.

[58] In Florenz nur in Abschriften vorhanden.

[59] 54/89 (5. Okt. 1610 an Galieno Benci).

[60] 54/90v (6. März 1621) an Matteo Benci; vgl. auch 54/89[v] (31. Juli 1615 an dens.).

[61] An Galieno Benci (54/89, vgl. Anm. 59).

[62] 54/82 (10. Febr. 1612) an Matteo Benci.

[63] 54/89[v] (31. Juli 1615) an dens.

[64] 54/88 (17. Dez. 1616) an Richard Benci.

[65] 54/87 (20. Okt. 1612 an Richard Cervini). Theodor darf nicht mehr nach Pisa gehen, weil das Kanonikat Residenz erfordert; außerdem ist es den Priestern verboten, ohne Erlaubnis des Papstes die Rechte zu studieren. Theodor ist also wohl Sohn von Richard und Bruder von Galieno und Matteo. Da er 1612 Priester wird, ist ausgeschlossen, daß der 1586 geborene Galieno sein Vater ist, wie Le Bachelet, allerdings mit Fragezeichen, annimmt. Vgl. dort den Stammbaum hinter S. 478. Außerdem sendet Bellarmin dem Galieno Benci am 4. März 1617 (54/82) die Dimissorien, um Priester werden zu können.

[66] 54/90 (1617 vor August; undatiert).

[67] 54/77 (17. Jan. 1614). Er handelt darin über Stellung und Pflichten der Gattin. Voller Klugheit weist er kurz vorher (53/92; 28. Dez. 1613) Anton darauf hin, es sei nicht gut, wenn die junge Schwiegertochter Maria und die unverheiratete Tochter Agnes zusammen in einem Hause wären. Camilla mahnt er (54/56; 4. März 1617), sie solle sich nicht so sehr an den einen Beichtvater (P. Godino) binden. Pädagogische Klugheit zeigt er auch in der Maßnahme, daß der junge Marcello, den er in sein Haus aufnahm, kein Geld in die Hände bekommen soll außer dem, das der Kardinal ihm gibt (53/64 vom 7. Jan. 1612).

[68] 53/15 (26. April 1603 aus Capua).

[69] Le Bachelet 386 n. 220 vom 27. Febr. 1597. Er empfiehlt gegen die Hexen den festen Glauben an Gott und an das hl. Kreuzzeichen, Beichte und Kommunion des Vaters und der Mutter, Gebrauch gesegneter Sachen, wie Agnus Dei, Weihwasser, geweihte Palmen. Eine Reliquie des hl. Kreuzes und viele andere schöne Reliquien hat er leider verschenkt. Er will sehen, ob er etwas finden kann, möchte aber wissen, wann das Kind erwartet wird, damit die Reliquien zur rechten Zeit ankommen. Gestorben waren seinem Bruder Thomas die Kinder Robert und Cinthia (1596), Vinzenz 1597. Das 1597 geborene Kind Maria blieb am Leben; es ist die spätere Frau des Franz Maria Cervini, den sie mit 17 Jahren heiratete.

[70] Camilla war kinderlos; Eustochia hatte einen Sohn, Angelo della Ciaia, und eine Tochter namens Cinthia, die in einen Orden eintrat.

[71] Le Bachelet, S. 395 n. 227 vom 3. Mai 1597.

[72] A. a. O., S. 423 n. 246 vom 4. Okt. 1598.

[73] A. a. O., S. 432 n. 253 vom 29. Dez. 1598.

[74] A. a. O., S. 434 n. 255 vom 27. Jan. 1599.

[75] 53/15 (26. April 1603).

[76] Am 12. Sept. 1620 (54/35) schreibt der Kardinal: „un gentilhuomo non può stare a Roma con manco di 500 sc.“ Daraus ergibt sich, daß seine Unterstützungen verhältnismäßig bescheiden waren; doch ist zu berücksichtigen, daß die Bedachten meist im Hause des Kardinals Wohnung und Unterhalt hatten.

[77] 53/20 (16. Dez. 1606); vgl. 53/23 (14. Juli 1607).

[78] 53/29 (6. Dez. 1608).

[79] 54/15 (9. Jan. 1609).

[80] 53/35 (2. Mai 1609).

[81] 54/16 (7. Nov. 1609).

[82] 53/45 (22. Mai 1610).

[83] 53/52 (15. Juli 1611), ebenso 53/58 (3. Aug. 1611).

[84] 53/58 (1. Okt. 1611).

[85] 53/57 (8. Okt. 1611).

[86] 53/59 (11. Nov. 1611): „Marcello ero in patrem et ipse erit mihi in filium.“

[87] 53/60 (3. Dez. 1611); auch für den folgenden Abschnitt.

[88] 53/63 (24. Dez. 1611).

[89] 53/64 (7. Jan. 1612).

[90] 53/66 (17. März 1612); 53/68 (1. Mai 1612). Er sagt dort von ihm: L'amo ex corde.

[91] 53/62 (10. Dez. 1611).

[92] 53/73 (11. Aug. 1612).

[93] Vgl. Briefentwurf 54/98.

[94] Entwurf eines Briefes Antonios (54/101 vom 19. Aug. 1612). Auffällig ist, daß der Kardinal darin kein Hindernis sah.

[95] 53/91 (4. Nov. 1613).

[96] 54/77 (17. Jan. 1614); 53/95 (31. Jan. 1614). Über Zahlung der Mitgift vgl. 53/100 vom 22. März 1614.

[97] Hierüber unterrichtet am besten ein Briefentwurf 54/98, der an Marcello gerichtet ist.

[98] 53/75 (29. Sept. 1612) bestimmt der Kardinal, daß Alexander ein Bett und andere Gegenstände mitbringen soll, was auch Marcello habe tun müssen, „poichè devono andar del pari.“ 54/12 (26. Okt. 1612) spricht er der Mutter Marcellos sein Mißfallen darüber aus, daß Alexander ohne Marcello reiste. 53/77 (3. Nov. 1612) bemerkt er dem Anton Cervini, er habe Alexander nicht verweigern können, was er Marcello zugesagt hatte (Aufnahme in sein Haus). Alexander war bereits 27 Jahre, Marcello 16 Jahre alt.

[99] Siehe oben Anm. 56. Genaueres über den Stand des Prozesses in einem Briefentwurf Anton Cervinis an den Kardinal (54/96) vom 22. Juli 1612. Der Streit wurde schließlich durch Vergleich beendet; vgl. 53/114 vom 15. November 1614.

[100] 53/105 (7. Juni 1614); vgl. auch 53/106 vom 28. Juni 1614.

[101] 53/91 (4. Nov. 1613).

[102] 53/113 (1. Nov. 1614).

[103] 53/115 (19. Nov. 1614); Antwort auf die einzelnen Vorwürfe Antons in dessen (nicht erhaltenen) Brief vom 4. Nov.

[104] 53/117 (2. Jan. 1615).

[105] 53/118 (4. April 1615).

[106] 53/119 (18. April 1615) an Anton Cervini.

[107] 53/120 (20. Juni 1615).

[108] 53/121 (14. Nov. 1615).

[109] 53/122 (26. Dez. 1615).

[110] 53/123 (2. Jan. 1616).

[111] 53/125 (23. Jan. 1616).

[112] 53/126 (6. Febr. 1616).

[113] 53/129 (2. April 1616).

[114] 53/128 (5. März 1616).

[115] 53/138 (2. Nov. 1616).

[116] 53/139 (26. Nov. 1616); 53/140 (10. Dez. 1616).

[117] 53/144 (1. April 1617).

[118] 53/148 (23. Sept. 1617): „si potria dottorare un fachino, come si fece una volta a Padova. La S. V. haverà visto in Roma, quando si essaminano li auditori di Ruota futuri o li advocati concistoriali futuri che si fanno in publice, ma si lassano dire tutto quello che hanno da dire et solo si bussa un poco, quando l'argumentante fa troppe repliche ... basta che lei è dottore .... Die Kosten von 12 Skudi will er senden.

[119] 54/32 (4. Nov. 1617); von Farnese wird gesagt, „che non voglia impiegarsi in altra cosa."

[120] 53/130 (14. April 1618).

[121] 53/155 (14. Sept. 1619); „si fa amare da tutti." Marcello trat einige Tage darauf eine Reise zu dem väterlichen Gute Vivo an; 53/156 (2. Nov. 1619) und 53/157 (8. Nov. 1619) ist er noch dort. Darauf bezieht sich ein undatierter Briefentwurf des Anton Cervini (54/123). Danach war der Hauptgrund für die Reise der Wunsch seines Vaters „intendere da lui la causa che moveva il Sr Niccolò ... et alcuni altri de suoi [des Kardinals] principali servitori a portarli così poco affetto."

[122] 54/34.

[123] Am 25. Februar 1620 hatte Marcello schon des Kardinals Wohnung verlassen und sich nach Ronciglione begeben. Vgl. einen Briefentwurf Anton Cervinis von diesem Tage (54/124, vgl. 54/126); vgl. auch 53/161 vom 7. März 1620 (Bellarmin an Marcello in Ronciglione).

[124] Siehe Anm. 121.

[125] Die folgenden Ausführungen im Briefe des Kardinals an Anton Cervini (53/160) vom 7. März 1620.

[126] Diese Abtei hatte Angelo della Ciaia gehabt; in dem Stammbaum der Bellarmin bei Le Bachelet ist Nikolaus Bellarmin als späterer Inhaber verzeichnet.

[127] Auch gegen den Kardinal selbst hatte Marcello sich recht unbescheiden benommen. Vgl. die Stelle aus dem Briefe vom 7. März 1620 (Hist. Jahrb. 1902, 69 [1]).

[128] 53/163 (28. März 1620); vgl. dazu die Äußerungen Anton Cervinis vom 12. April 1620 (54/122).

[129] 53/166 (18. April 1620) und 53/167 (8. Mai 1620).

[130] 53/171 (19. Juni 1620).

[131] 53/175 (17. Okt. 1620): „è più difficile voltar un libro da una lingua in un altra che comporre libri nuovi." Am 19. Sept. 1620 (53/173) hatte er Anstoß genommen, daß „filius hominis" mit „figliolo dell' homo" übersetzt worden war.

[132] 53/173 (19. Sept. 1620) an Marcello; ähnlich 53/179 (21. Nov. 1620).

[133] 53/176 (31. Okt. 1620); vgl. 53/181 (25. Dez. 1620).

[134] Der Brief Antons ist erhalten 54/138 (wohl Abschrift). Die Stelle lautet: „per levar l'occasione a qualcuno di perseguitarlo et di metterglielo in mal concetto, massime a quelli che sanno di poterlo fare havendo contro di lui trovato aperte l'orecchie di V. S. J."

[135] 53/183 (23. Jan. 1621).

[136] 53/184 (7. Febr. 1621).

[137] 53/185 (27. Febr. 1621).

[138] 53/186.

[139] Von Anton Cervini finden sich noch zwei Briefentwürfe vor vom 3. April 1621. In dem ersten (54/118) erklärt er dem Kardinal Orsino seinen Dank für Förderung Marcellos, den Franz Maria mündlich aussprechen werde; in dem andern (54/119) wird Bellarmin gebeten, für Marcello „nuova et affettuosa raccommandatione" einzulegen bei dem Papste und dessen Nepoten Kard. Ludovisi.

[140] 53/187 vom 12. Juni 1621.

❖

Die Mitra des abendländischen Kaisers.

Von Eduard Eichmann.

Die Einführung der Mitra als pontifikalen Kopfschmucks fällt nach Joseph Braun, Die liturgische Gewandung im Occident und Orient, 1907, S. 495, in die Zeit zwischen 900 und 1000. Als liturgisches Gewandstück ist sie in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bereits nachweisbar. Im Jahre 1049 wird Bischof Eberhard von Trier von Leo IX. „pro investitura primatus" (Trevirensis) mit der „Romana mitra" geschmückt[1]; der Bischof und seine Nachfolger sollen sich derselben „in ecclesiasticis officiis Romano more" allezeit bedienen und sich dabei erinnern, daß sie des römischen Stuhles Schüler seien. Derselbe Papst verlieh 1053 die Mitra dem Erzbischof von Hamburg als Legaten des Apostolischen Stuhles[2]: caput tuum mitra, quod est insigne Romanorum, insignivi. Die Mitra ist also ein spezifisch römisches Gewandstück, welches vom Papste als besondere Auszeichnung verliehen wird und die enge Verbindung des mit ihr Geschmückten mit dem römischen Stuhle versinnbilden soll: der Mitrierte ist filius specialis des Apostolischen Stuhles und genießt als solcher das Privileg der Exemtion[3]. Ihre älteste Form ist die eines Spitzhutes, einer kegelförmig zugespitzten Mütze aus weichem Stoff, um deren unteren Rand sich häufig nach Art eines Diadems ein ringförmiger Besatz, ein circulus, zog[4]. Von Rechts wegen stand die Mitra, ebenso wie Tunika, Dalmatika, die caligae und sandalia, nur den hohen römischen Klerikern, den Kardinälen zu[5]. Von der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ab wird die Mitra immer häufiger an Bischöfe und Äbte verliehen; so 1063 von Alexander II. an den Bischof von Halberstadt[6] und dessen canonici excellentiores, wobei die Begründung interessiert: et locum et nomen filii specialis singulari ac familiari affectu tibi concedimus[7]. Auch an weltliche Fürsten ist die Mitra als besondere Auszeichnung verliehen worden, so von Nikolaus II. 1059—60 an den Herzog Spitignew II. von Böhmen[8], von Alexander II. 1072 an

den Herzog Wratislaus von Böhmen[9]. Des letzteren Privileg wurde durch Gregor VII. 1073 bestätigt und als ganz besondere Auszeichnung hervorgehoben: ad signum intimae dilectionis, quod laicae personae tribui non consuevit[10]. Auch hier hatte die Verleihung die Bedeutung einer adoptio filialis[11]. Im Jahre 1144 wurde die Mitra von Lucius II. dem König Roger von Sizilien[12] und 1204 von Innozenz III. dem König Peter von Aragonien verliehen[13].

Der kaiserliche Kopfschmuck bestand ursprünglich nur aus der Krone oder dem Diadem. Einhard, Vita Caroli c. 33, berichtet, daß Karl der Große longa tunica et chlamide amictus, calceis quoque Romano more formatis induebatur ... diademate ex auro et gemmis ornatus incedebat. Aber schon von Karl dem Kahlen wird berichtet, daß er sich darin gefiel, in fremder griechischer Tracht aufzutreten: capite involuto serico velamine ac diademate desuper inposito[14]. Auf dem Titelblatt der demselben Karl dem Kahlen gewidmeten Vivianibibel ist der Kaiser dargestellt mit einem weißen Spitzhut, der vom Diadem umschlungen ist und in einen oben etwas verdickten Stab ausläuft. Von Heinrich IV. erzählt uns Benzo von Alba[15], daß er nach seiner Krönung auf dem Ritt durch die Stadt eine nivea mitra getragen habe, die von dem circulus patricius umgeben war[16].

Wenn nun meine und Diemands Datierung des nach dem Kardinalkämmerer Cencius benannten Kaiserkrönungsordo[17], des sogenannten „Cencius II", richtig ist, so haben wir in diesem seiner Entstehung nach der ottonischen Zeit, spätestens aber dem Anfang des 11. Jahrhunderts zugehörigen Ordo den ältesten Beleg für die Mitrierung des Kaisers durch den Papst[18]. Nach diesem Ordo spielt sich der Vorgang der Mitrierung des römischen Kaisers in folgender Weise ab. Nach dem Skrutinium, welches (nach Analogie der Bischofsweihe) mit dem zum Kaiser zu weihenden deutschen Könige auf der Rota im Inneren der St.-Peters-Basilika gehalten worden ist, wird der Electus in die Kapelle des hl. Gregor (neben der am Eingang der alten St.-Peters-Basilika befindlichen Sakristei) geleitet, hier mit Amikt, Albe und Cingulum bekleidet und so in die Sakristei vor den Papst geführt. Dieser macht ihn zum Kleriker (facit eum clericum), ohne ihm indessen einen eigentlichen kirchlichen ordo zu verleihen. Sodann „verleiht ihm

der Papst Tunika, Dalmatik, Pluviale, Mitra, Schuhe und Strümpfe zum Gebrauche bei seiner Krönung", d. h. als Bestandteile seines Krönungsornates. Es ist offensichtlich, daß es sich um Überreichung kirchlich-liturgischer Gewandstücke handelt. Mit Ausnahme des Pluviale, welches ein allgemein priesterliches Prachtgewand darstellt, sind es Gewänder, welche nur höheren Klerikern, damals (10.—11. Jahrhundert) nur den römischen Kardinälen von Rechts wegen zukamen[19], anderen Personen nur kraft besonderer auszeichnender Verleihung durch den Papst. Dem künftigen Kaiser der Römer und Kleriker der römischen Kirche wird die Mitra, dieses „insigne Romanorum", verliehen. Seine innige Beziehung zum römischen Stuhl wird im Krönungszeremoniell noch dadurch symbolisiert, daß er in die römische Kirche aufgenommen, beim feierlichen Empfang auf der Freitreppe von St. Peter vom Papste förmlich adoptiert, also zum filius specialis des römischen Stuhles erhoben wird; er trägt die Mitra zum Zeichen der innigen Verbindung mit Rom, dessen geborener Schützer er ist[20].

Die fortgesetzten Verleihungen der Mitra an Bischöfe hatten zur Folge, daß diese seit dem 12. Jahrhundert zu einem den Bischöfen als solchen zustehenden liturgischen Kopfschmucke geworden ist. So sind auch die Tunika, die Dalmatik und die Fußbekleidung Bestandteile des bischöflichen Ornats geworden. Rein äußerlich betrachtet steht also der Kaiser, von Ring und Stab abgesehen[21], wie ein Bischof da. Die pontifikale Gewandung symbolisiert die ihm zugedachte innerkirchliche Stellung als einer Art „Laienbischofs", die am bezeichnendsten in der deutschen Königskrönungsordnung aus dem Ende des 10. Jahrhunderts in den Worten ausgesprochen ist, mit welchen der Metropolit namens der Bischöfe dem Könige die Krone übergibt: per hanc te participem ministerii nostri non ignores[22], ita ut, sicut nos in interioribus pastores ... intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor strenuusque contra omnes adversitates ecclesiae Dei defensor regnique tibi a Deo dati et per officium nostrae benedictionis ... tuo regimini commissi utilis executor regnatorque proficuus semper appareas. Wer erinnerte sich hier nicht der in römisch-christlicher Zeit geprägten Formel des ἐπίςκοπος τῶν ἐκτός? Es sind offenbar Nachwirkungen altrömischer Vorstellungen vom

Kaiser als Summus Pontifex, welche sich in der ihm zugestandenen Pontifikalgewandung ausprägen. Wird doch Karl der Große von den Bischöfen als „rex et sacerdos“, von seinen Freunden als „rector ecclesiae“, als Inhaber der zwei Schwerter, d. i. gegen die äußeren und inneren Kirchenfeinde, als „vicarius Dei“, „alter David“, Karl der Kahle von Johann VIII. gar als „salvator mundi“ gepriesen. „Mox quippe sacerdos erat“ lesen wir im Kaiserkrönungsbericht der Gesta Berengarii. In der karolingischen Kaiserkrönungsordnung wird der Kaiser verherrlicht als „typus Christi salvatoris“, und in der deutschen Königskrönungsordnung aus dem Ende des 10. Jahrhunderts wird ihm bei der Übergabe der Krone der Segenswunsch gesprochen: cum redemptore ac salvatore Jesu Christo, cuius nomen vicemque gestare crederis, sine fine glorieris. Dazu wird er geweiht, gesalbt, förmlich „ordiniert“; die Salbung ist im Krönungszeremoniell des Cencius II so stark betont, daß sie geradezu als der Hauptakt erscheint und daher am Hauptaltare vorgenommen wird. Der Kaiser ist „sacer“, „sacratissimus“, „christus Domini“, „sanctus“, „sanctissimus“, „divus imperator“[23]. Aus diesem Gedankenkreis heraus ist die pontifikale Gewandung des Kaisers zu verstehen.

Ohne zu der viel umstrittenen Frage nach der Herkunft der Mitra[24] Stellung nehmen zu wollen, möchte ich doch in diesem Zusammenhang auf den Kopfschmuck des römischen Flamen Dialis aufmerksam machen[25]. Dieser trug auf dem Kopfe den pileus, eine hohe, kegelförmig zugespitzte, aus dem Felle eines Opfertieres bereitete Mütze, an deren Spitze ein Ölzweig oder ein Stab aus Olivenholz mit einem bandartigen Schmucke befestigt war; oben an dem Stab war eine Flocke aus der Wolle eines Opfertieres angebracht. Der pileus hatte sakrale Bedeutung und war dem Flamen Dialis wesentlich; ohne den pileus durfte er sich öffentlich nicht sehen lassen. Nach römischem Sakralrecht war der Kaiser sacerdos collegiorum omnium, Mitglied sämtlicher römischer Priesterkollegien und hatte schließlich als Summus Pontifex die Leitung des ganzen Sakralwesens übernommen; er fungierte, wenn die Reihe ihn traf, auch als Flamen, und wird bei dieser Gelegenheit auch den sakralen pileus getragen haben. Auch die Gemahlin des Flamen Dialis, die Flaminica, welche als Gehilfin ihres Gatten priesterliche Funktionen übte, trug auf dem Haupte, entsprechend dem pileus ihres Gatten, eine hohe Haube. Richard Delbrück hat in den Römischen Mitteilungen des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts XXVIII (1913) S. 310—352 Tafeln IX—XVIII Porträts byzantinischer Kaiserinnen veröffentlicht[26], welche den Kopfschmuck der Flaminica deutlich erkennen

lassen: Die Kaiserin Ariadne, Gemahlin Zenos († 491), trägt eine Haube, welche in der Mitte eingedrückt ist, so daß sie zwei Höcker oder Hörner hat, die rechts und links über den Schläfen stehen; um die Öffnung der Haube ist das Diadem gelegt, von dem am Hinterkopfe zwei lange, mit Perlen besetzte Gehänge herablaufen.

Ich erwähne diese Dinge, weil sie mir für die Frage nach der Herkunft der Mitra und für die Mitrierung des Kaisers und der Kaiserin nicht unwichtig erscheinen. Gegen die Ableitung dieses Kopfschmuckes aus dem frigium (Constitutum Constantini § 16) erhebt sich das Bedenken, daß die Mitra sacrale, die aus dem frigium entstandene Tiara („regnum"), weltliche Bedeutung hat, und daß letzteres nicht, wie die Mitra, ein „römisches" Gewandstück, sondern orientalischer Herrscherkopfschmuck gewesen ist. Die Ableitung der Mitra aus dem sakralen pileus hat daher m. E. mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die aus dem frigium. Der ringförmige Besatz (circulus) um den unteren Rand der Mitra wird wohl den Mitrierten als vornehmen Römer bezeichnen sollen: der circulus ist das Vorrecht des Patriziers. Daher war ja auch die Mitra Heinrichs IV. mit dem circulus patricius umgeben. Vielleicht erklärt sich dies wiederum daraus, daß der Flamen Dialis Patrizier sein mußte. Ich möchte mir indessen keineswegs anmaßen, diese Fragen endgültig zu entscheiden, vielmehr nur unsere Liturgiehistoriker zu erneuten Untersuchungen anregen.

In Cencius II ist von der Mitra weiter nicht die Rede. Vermutlich wurde bei der auf die Salbung folgenden Insignienübergabe die Krone über die Mitra gesetzt, wie das auch in späterer Zeit geschehen ist. Die Mitra hatte in der ältesten Zeit noch eine kegel- oder (seit etwa 1100) kugelförmige Gestalt; sie mußte durch den von der Stirne zum Hinterhaupte laufenden Kronbügel[27] eine Einsenkung erfahren, so daß rechts und links über den Schläfen Bausche oder Höcker (cornua) entstanden. Es ist dies dieselbe Form der Mitra, welche uns auch sonst auf Miniaturen und bischöflichen Siegeln dieser Zeit begegnet[28]. „Bei reicheren Mitren zog sich zugleich mitten über den Kopf, vom Randbesatz über der Stirn bis zu dem der Rückseite ein Zierstreifen, welcher die Einbuchtung schärfer betonte und die Bausche rechts und links klarer und ausgeprägter hervortreten ließ[29]." Der goldene Kronbügel hatte vielleicht ursprünglich denselben Zweck wie der Zierstreifen der Bischofsmütze.

Der seit 1209 geltende, erheblich gekürzte Krönungsordo gibt für die Mitrierung eine neue Anweisung. Zunächst ist in dem Ordo keine Rede mehr davon, daß die früher genannten Gewandstücke vom Papste dem Kaiser noch eigens verliehen würden.

Der Kaiser bleibt vielmehr, während der Papst durch die Basilika zum Altare schreitet, in der Kapelle S. Mariae in Turri, wo die Eidesabnahme stattgefunden hat, zurück, wird hier in das Kapitel von St. Peter aufgenommen und sodann mit den „imperialia insignia", d. h. mit den kaiserlichen Gewändern bekleidet. Die ehemalige kirchlich-liturgische Gewandung ist also „Kaisergewandung" schlechthin geworden. Nur die Mitra macht eine Ausnahme. Nach Epistel und Graduale der Krönungsmesse schreitet der Imperator in feierlichem Zuge zum Altare des heiligen Petrus, „wo der Summus Pontifex ihm die mitra clericalis auf das Haupt setzt und über die Mitra das kaiserliche Diadem". So ist der Kaiser „mitratus et coronatus", wie die Annales Ceccanenses[30] von Otto IV. berichten. Die bildliche Darstellung auf den späteren Kaisersiegeln[31] wird unten besprochen werden.

Während Cencius II über eine Mitrierung der Kaiserin noch nichts enthält, findet sich im Ordo von 1209 eine Rubrik, nach welcher vom Papste auch der Kaiserin eine Mitra auf das Haupt gesetzt wird und über diese die Krone. Und zwar wird die Mitra, wie der Ordo vorschreibt, in der Weise aufgesetzt, daß die Hörner derselben über den Schläfen zu stehen kommen. Im Laufe des 12. Jahrhunderts war nämlich bei der b i s c h ö f l i c h e n Mitra eine Änderung in der Stellung der Cornua in der Weise eingetreten, daß die Hörner nicht mehr wie bisher rechts und links über den Schläfen, sondern in der heute üblichen Weise vorn und hinten, über Stirn und Hinterhaupt sich erhoben. Die Kaiserinmitra wird also in einer von der bischöflichen abweichenden, nämlich in der alten Weise getragen. Auch die Kaisermitra hat die Drehung der Cornua nicht mitgemacht; denn daß hier die Hörner ebenfalls über den Schläfen standen, war, wie oben schon erwähnt, durch den von der Stirn zum Hinterkopf laufenden Kronbügel bedingt. An einen b e a b s i c h t i g t e n Unterschied gegenüber der bischöflichen Mitra wird man also nicht zu denken brauchen, wenn derselbe auch der Kurie nicht unerwünscht oder bedeutungslos gewesen sein mochte. Die Darstellung auf manchen Kaisersiegeln, als ob die Kaisermitra nach Art der bischöflichen die Hörner an Stirne und Hinterkopf trage und der Kronbügel zwischen diesen hindurch von einem Ohr zum anderen laufe[32], ist unrichtig; das vorn am Bügel angebrachte Kreuz kann nicht

an der Seite, sondern muß über der Stirne gestanden haben. Es steht uns überdies der Krönungsbericht eines Augenzeugen zu Gebote, welcher über die Stellung der Cornua keinen Zweifel läßt. Columban von Pontremoli[33] berichtet über die Krönung Friedrichs III. 1452: aureoque exinde dyademate manibus propriis Summus Pontifex eundem coronavit, ita ut eius cornua in mitrae modum ad tempora verterentur. Dazu die Beschreibung der Kaiserkrone in dem von Patricius Piccolomini Ende des 15. Jahrhunderts zusammengestellten, später sog. Caeremoniale Romanum § 31: sed differt forma coronae Imperatoris ab aliis, nam ea sub se tiaram quandam habet in modum fere episcopalis mitrae, humiliorem tamen, magis apertam et minus acutam; estque eius apertura a fronte, non ab aure, et semicirculum (Bügel) habet per ipsam aperturam aureum, in cuius summitate crux parva eminet; eam tiaram aliae coronae non habeant. Der Verfasser des Caeremoniale fügt hinzu, daß er diese Kaiserkrone zwei- oder dreimal in Deutschland gesehen habe, dum Caesar regalia quibusdam principibus concederet. Die Kaisermitra war also von der Stirnseite her offen, so daß der Kronbügel zwischen den über den Schläfen stehenden Hörnern in der alten Weise von der Stirn zum Hinterkopfe hindurchlief. Die richtige Darstellung bieten die Siegel Kaiser Sigismunds bei Posse II Tafel XVIII 5 und Friedrichs III. ebenda XXV 1.

Von einigem Wert für die Kunstgeschichte der alten, in der Wiener Schatzkammer aufbewahrten Kaiserkrone ist der Bericht des Geminianus de Prato über die Krönung Sigismunds 1433[34]: Papa, dictis orationibus, posuit primo supra caput suum (imperatoris) birrettum rubeum et desuper unam mitram albam et super mitram albam coronam regis. In der alten Kaiserkrone befindet sich tatsächlich eine rotsamtene Einlage, von F. Bock noch als „Samtkäppchen" bezeichnet, welche sich bei näherer Prüfung als ein weiches, noch nicht gesteiftes Birett erweist. Das Birett (pileolus) war ein Zubehörstück zur Mitra und wurde von den Bischöfen unter dieser getragen, um ein festeres Sitzen derselben zu erzielen oder um sie gegen den Kopfschweiß zu schützen. Nachdem seit 1530 keine Krönung durch den Papst mehr stattfand, die Mitra also nicht mehr zur Verleihung kam, wurde offenbar ein roter pileolus mit der Krone fest verbunden, um diese

dem Kopfe besser anzupassen. Durch den Bericht des Geminianus wird weiter bestätigt, daß die Kaisermitra von weißer Farbe war, wie sich ja schon aus Benzos Bericht über die nivea mitra Heinrichs IV. ergeben hat.

Wie sich aus den mitgeteilten zeitgenössischen Berichten bereits ersehen ließ, ist der pontifikale Charakter der Kaisermitra verblaßt. Schon im Ordo von 1209 wird sie nicht als „bischöfliches", sondern nur als geistliches (clericalis) Gewandstück bezeichnet, was um so mehr auffällt, als Innozenz III. die Mitra zu den den Bischöfen eigenen Insignien rechnet. In den späteren Berichten erscheint sie als eine Beigabe oder ein Zubehörstück zu der vom Papste verliehenen kaiserlichen Krone ohne irgendwelchen rechtlichen Inhalt. Und wie um das Gewandstück seines sakralen Charakters zu entkleiden, wird es nicht als mitra, sondern als „tiara" bezeichnet. Coronam cum sua tiara allatam sibi ex altari imponit super caput eius, heißt es im Caeremoniale Romanum; ähnlich lautet der Bericht des päpstlichen Zeremoniars über die Krönung von 1530[36]: coronam imperialem cum thiara ... posuit capiti Imperatoris. Die Mitra wie die übrigen kirchlich-liturgischen Gewänder sind eben in dieser Zeit nur mehr schwache äußere Erinnerungszeichen an den ehemals geistlichen Charakter des Kaisers, die völlig auszulöschen nicht in der Macht der Kurie stand. Auch die Salbung, ehemals der Hauptakt des Krönungszeremoniells, an der das Staatskirchentum immer seinen verfänglichsten Anhalt gehabt hat, tritt in dem Ordo von 1209 weit hinter die Insignienübergabe zurück. Innozenz III. hat in einer Dekretale von 1204 (c. 1 X 1, 15) den Unterschied scharf hervorgehoben, welcher zwischen der sakramentalen Bischofssalbung und der gewöhnlichen Salbung des princeps bestehe: refert autem inter pontificis et principis unctionem, quia caput pontificis chrismate consecratur, brachium vero principis oleo delinitur, ut ostendatur, quanta sit differentia inter auctoritatem pontificis et principis potestatem. Die Tendenz der Kurie ging offensichtlich dahin, den von ihr selbst früher so stark betonten pontifikalen Charakter des Kaisers möglichst wieder abzuschwächen, nachdem derselbe in den Tagen des Investiturstreites von der anderen Seite übertrieben und im staatskirchlichen Interesse ausgenutzt worden war.

ANMERKUNGEN.

[1] Migne PL. 143, 594.

[2] Jaffé, Reg.[2] 4290; Migne 143, 701.

[3] Schreiber G., Kurie und Kloster im 12. Jahrh. I 1910 S. 156: „Bis auf Innozenz II. kann man unbedenklich das Vorkommen päpstlicher Verleihung der Pontifikalinsignien in den Urkunden als Kriterium der Exemtion ansehen."

[4] Braun S. 458 ff.

[5] Klemens II. an den Abt von Fulda 1046, Migne 142, 580. Viktor II 1057, Jaffé 4368. Braun S. 455 ff. Sägmüller J. B., Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., 1896, S. 162 ff.

[6] Jaffé, Reg.[2] 4498; MG. SS. XXIII 97.

[7] 1069 an den Abt des Klosters Echternach; Beyer, Urkundenbuch zur Geschichte des Mittelrheins I 426; Alexander II. verleiht 1070 die Mitra dem Propst, Diakon und Subdiakon der Kirche auf dem Wyscherad bei Prag, G. Friedrich, Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae I 1907 p. 67.

[8] Jaffé 4452; Deusdedit III 279 ed. Wolf von Glanvell p. 385; Friedrich I 60.

[9] Die Urkunde ist nicht erhalten; erwähnt ist das Privileg in dem Schreiben Gregors VII. 1073.

[10] Cosmas, Chron. II 30, MG. SS. IX 87.

[11] Jaffé 4812; Friedrich, Codex I 67.

[12] Otto von Freising und Rahewin, Gesta Friderici Imp. I 28, SS. rer. germ. ed. Waitz-Simson[3] 1912, p. 46.

[13] Raynald, Ann. Eccl. a. 1204, I 199 n. 70.

[14] Annal. Fuld. a. 876, MG. SS. I 389.

[15] MG. SS. XI 603.

[16] Über das Patriziat Heinrichs III. vgl. Chronicon Casinense II 77 (MG. SS. VII 683) und IV 119 (ibd. p. 835). Hierzu Muratori, Antiquitates Ital. I 110: erat is corona sine radiis aut liliis, nudo circulo aureo constans ideo traditus, ut patricius Romanorum significaretur.

[17] Eichmann, E., Die Ordines der Kaiserkrönung, in Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kan. Abteil. II S. 1 ff., und ders., Studien zur Geschichte der abendländischen Kaiserkrönung im Historischen Jahrbuch 39 (1919) S. 715 ff.

[18] Wenn Braun S. 457 A. 4 den Ordo eben wegen des Vorkommens der Mitra erst für die Krönung Heinrichs VI. 1191 verfaßt sein läßt, so hat er 1. übersehen, daß nach Benzo von Alba schon Heinrich IV. eine nivea mitra getragen hat; 2. wenn die Mitra 1059 an den Böhmenherzog verliehen worden ist, so ist schwer anzunehmen, daß der römische Kaiser damals der Mitra entbehrt habe, also schlechter gestellt gewesen sei als der

Böhmenherzog; 3. da die Einführung der Mitra in Rom nach Braun selbst (vgl. oben) in die Zeit zwischen 900 und 1000 fällt, dieses Gewandstück „um die Mitte des 11. Jahrhunderts schon eine Weile im Gebrauch stand" und „in Süditalien schon in der Frühe des 11. Jahrhunderts bei einzelnen Bischöfen verwendet" worden ist, so ist auch von dieser Seite her kein Einwand gegen meine Datierung des Cencius II zu erheben; 4. ein Ordo, welcher den pontifikalen Charakter des Kaisers so stark betont, wäre nach dem Investiturstreite nicht aufgestellt worden.

[19] Die Vita des hl. Albert von Lüttich c. 10 (Ende des 12. Jahrhunderts) berichtet, der Papst habe Albert unter Überreichung der Mitra ins Kardinalskollegium aufgenommen. MG. SS. XXV 146.

[20] Über das Exkommunikationsprivileg des Kaisers vgl. Eichmann, E., in Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte, kanon. Abteil. I S. 160 ff.

[21] Auch bischöfliche Handschuhe (chirothecae) werden nach Cencius II nicht übergeben, aber offenbar nur deswegen, weil sie im 10./11. Jahrhundert noch wenig in Gebrauch waren. Braun S. 365. Sie gehörten aber später zum kaiserlichen Krönungsornat und sind uns in der Wiener Schatzkammer erhalten. — Innozenz III., De sacro altaris mysterio I 10 (Migne 217, 780) führt neun Gewandstücke auf, welche den Bischöfen eigen seien: caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, annulus et baculus.

[22] Vgl. Wido, Liber de controversia Hildebrandi et Heinrici, MG. Libelli I 467: cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur. Rede des Erzbischofs von Mainz bei Wipo, Vita Chuonradi c. 3 (MG. SS. XI 260): vicarius es Christi ... ut illis dimittas pro caritate Dei, quae te hodie in virum alterum mutavit et numinis sui participem fecit. Hierzu Tract. Eboracensis IV, MG. Lib. III 664 ss.; Summa Coloniensis (Schulte, Beiträge II Wiener S. B. phil. hist. Kl. 64., 112): imperatorem propter sacram unctionem in numero laicorum non haberi.

[23] Vita Walae II 9, MG. SS. II 553; Conc. Mantuan. 827, MG. Conc. II 584, 587; Hrabanus Maurus, MG. PL. II 164, Migne 109, 280; Synode von Pavia 850 c. 15, MG. Capitul. II 121; MG. SS. rer. Merov. V 502, 519; Konrad II. Urk. v. 1026, MG. Dipl. IV 60. Vgl. auch Fritz Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1915 S. 53 ff., 123 ff.

[24] Braun S. 495 ff.; Helbig, W., Über den pileus der alten Italiker, S.B. der philos.-philol. und histor. Kl. der k. b. Ak. d. WW. 1880, S. 487 ff., 507; Wüscher-Becchi, E., Ursprung der päpstlichen Tiara und der bischöflichen Mitra, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte XIII (1899), S. 77ff. Sachse, C., Tiara und Mitra der Päpste, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXXV (1914), S. 481 ff.

[25] Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer [2] 1912 (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, herausgegeben von Iwan von Müller,

V 4), S. 484 ff., 499 ff.; S a m t e r , E., Flamines, in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft XII (1909) 2484 ff.; M a r q u a r d t , J., Das Privatleben der Römer, in Handbuch der römischen Altertümer von J. Marquardt und Th. Mommsen VII 2[2] 1886, S. 571 ff.

26 Vgl. auch W i l p e r t , J., Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis 13. Jahrhundert 1916, I 78 ff.

27 Der Bügel der in der Wiener Schatzkammer aufbewahrten Kaiserkrone trägt die Inschrift: Chuonradus Dei Gratia Romanorum Imperator, weist also auf die Krönung Konrads II. 1027.

28 B r a u n S. 459, Bild 219.

29 B r a u n S. 459.

30 MG. SS. XIX 298.

31 P o s s e , O., Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige II 1910, Tafel III 4, 6, V 1, 2, XIII 3, XVII 1, XVIII 2, 5, XXIII 1, XXIV 1, 3, XXV 1.

32 P o s s e II, Tafel III 4, 6; V 1, 2, XIII 3, XVII 1, XVIII 2, 5.

33 D e n i s , M., Codices manuscripti theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis I 1793 p. 531.

34 Archivio Storico Italiano V. Ser. I. 1888 p. 46.

35 Nur Manetti (bei Muratori, SS. rer. Ital. III 2 p. 941) berichtet über die Krönung Friedrichs III: pilam a u r e a m praebuit capiti, praeterea similiter imperatorium diadema imposuit. Raynald, Ann. Eccl. IX 589.

36 Raynald, Ann. Eccl. XIII 136.

❖

Die Theorie der Glaubenswissenschaft bei Thomas von Aquin.

Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre von Joseph Engert.

Die Theorie der Glaubenswissenschaft oder Theologie ist ein Ausschnitt aus dem größeren Problem der theologischen Erkenntnislehre überhaupt. Diese letztere hat die Frage zu prüfen, ob es möglich ist, das Objekt der Theologie oder ihr materiales Subjekt als ein objektiv Seiendes nachzuweisen in dem Sinne, wie es die Theologie voraussetzt, d. h. Gott als absolute Transzendenz. Von der Lösung dieser philosophischen Aufgabe hängt es ab, ob eine Theologie als Wissenschaft möglich ist. Die Lösung kann allerdings nicht ausgehen von irgendwelchen außerhalb der Theologie selbst gelegenen erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Erwägungen. Sie hat vielmehr die Wesensart der Theologie als gegebener Wissenschaft ins Auge zu fassen, diese kritisch nach ihrem logischen Gehalt und den realen Voraussetzungen ihres Objektes zu prüfen, um aus der Theologie selber die erkenntnismäßigen und metaphysischen Inhalte festzustellen; mit andern Worten: ob es möglich und notwendig ist, die der Theologie zugrundeliegenden Realitäten zu setzen und zu bestimmen[1].

So möchte es auch theoretisch richtig sein, das Wesen der Glaubenswissenschaft als solcher erst zu besprechen. Dazu soll die Auffassung desjenigen dargelegt werden, der wie kein anderer die wissenschaftstheoretischen Anschauungen der katholischen Theologie klar erfaßt und wie kein anderer noch heute maßgebend bestimmt: Thomas v. Aquin.

Thomas gibt die grundlegenden Bestimmungen für seine Theorie der Glaubenswissenschaft in seiner Summa Theol. 1, q. 1. Der Gegenstand der Glaubenswissenschaft sind jene Lehren, welche Gott den Menschen geoffenbart hat, um ihn zu einer im Menschen wohl grundgelegten, aber übei seine Leistungsfähigkeit hinausgehenden besonderen Vereinigung mit Gott und zur Gottschauung zu erheben. Wenn auch einzelne

dieser Lehrgegenstände in der Philosophie behandelt werden, so ist für die Abgrenzung der Philosophie entscheidend doch der Gesichtspunkt, von dem aus die Gegenstände betrachtet werden: die Philosophie betrachtet sie vom Standpunkt der natürlichen menschlichen Erkenntnis aus, die Theologie betrachtet sie lediglich als geoffenbarte Sätze (ib. q. 1. a. 1).

a) Der erste für die Wissenschaftstheorie entscheidende Gedanke schließt sich sofort in der Frage an: utrum haec doctrina sit scientia? (ib. a. 2). Thomas definiert: Omnis scientia procedit ex principiis per se notis. Die principia per se nota sind in sich evidente oberste Beweisgründe (ἀρχαί bei Aristoteles), aus denen in logischer (syllogistischer) Schlußfolgerung andere Sätze sich ergeben[2]. Nun kann es sein, daß eine Wissenschaft diesen ihren Ausgang ex principiis notis lumine naturali intellectus, d. h. aus Grundlagen, die mit dem natürlichen Lichte des Verstandes erkannt werden, gewinnt; Thomas führt dafür als Beispiel die Arithmetik und Geometrie an. Es kann aber auch sein, daß eine Wissenschaft ihre Gegebenheiten einfach von einer übergeordneten Wissenschaft leiht, ohne sich weiter um deren Evidenz bemühen zu können. Hierfür dient als Beispiel die „perspectiva", d. h. die Optik, und die musica. Zu diesen, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae scil. ex scientia Dei et beatorum gehört auch die Theologie (ib. a 2). Grundsätzlich ist also nach Thomas die Theologie jedenfalls neben die andern Wissenschaften zu ordnen, und ihr Wesen ist das procedere ex principiis per se notis.

b) Schon der Grundsatz, mit dem Thomas die Einheit seiner Wissenschaft sichern will: dieselbe beruhe auf dem einheitlichen Gesichtspunkt des Offenbarungscharakters („ratio formalis objecti", ib. a. 1 ad 2; a. 3 resp.), weist hin auf einen entscheidenden Punkt: Wie werden diese theologischen principia nota lumine superioris scientiae gewonnen? Oder von der m. a. Problemstellung her gesprochen: utrum haec doctrina sit sapientia? Wenn man die Glaubenswissenschaft einfach neben die andern Wissenschaften ordnet, sogar zu den untergeordneten rechnet, dann kann sie nicht mehr sapientia sein, welche ihre Inhalte und Grundsätze selber besitzt und Ausgangspunkt sowie Regel und Maßstab für die andern Wissenschaften ist. Thomas erwidert: Da diese Wissen-

schaft sich unmittelbar auf Gott beziehe, die höchste Ursache aller Dinge, sei sie selber Weisheit, d. h. cognitio divinorum (Augustin de Trin. l. 12 c. 14), und, weil aufbauend auf die Wissenschaft Gottes des sich Offenbarenden, sei sie auch Norm und Regel für die andern Wissenschaften, allerdings nur negative Norm: „quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum" (ib. a. 6 ad 2, cf. a. 6 o). — Der Ausdruck bei Thomas zeigt die Geburtswehen einer neuen Zeit; im Grunde will er nichts anderes besagen, als daß die Glaubenswissenschaft auf ganz anderem Boden aufbaue als die natürlichen Wissenschaften, daß sie also wohl formal Wissenschaft wie die andern sei, aber ein neues Erkenntnisprinzip bedeute. Das werden die weiteren Untersuchungen zeigen.

c) Der dritte grundlegende Gedanke bezieht sich demgemäß auf die Logik und Methodik der Glaubenswissenschaft: utrum haec doctrina sit argumentativa? Die Glaubenswissenschaft muß wie die andern Wissenschaften ihre Beweisanfänge oder Gegebenheiten einfach voraussetzen, und argumentiert dann ex principiis ad aliquid aliud in ipsis scientiis. Die principia sind ihr gegeben durch den Glauben, der infallibili veritati innititur, autoritativ niedergelegt in der Schrift: so sind sie einerseits gewisser als die natürlichen Gegebenheiten, anderseits muß sie ihre Gegebenheiten ex auctoritate S. Scripturae schöpfen. Wo jemand mit ihr diese Grundlage teilt, kann sie positiv beweisen; wenn nicht, dann nur die Einwände widerlegen (ib. a. 8). — Damit ist das Problem vom Geltungswert der theologischen Beweise aufgeworfen, die Bedeutung der sinnfälligen Vermittlung der Glaubenswahrheiten und der Heiligen Schrift als der geschichtlichen Erscheinung der veritas prima immobilis (ib. a. 8).

Für uns leiht freilich die Optik und Musik ihre Beweisgrundlagen und Voraussetzungen nicht mehr, wenigstens nicht ausschließlich aus der Mathematik. Aber auch ohne diese zeitgeschichtliche Einkleidung ist der thomistische Gedanke klar: Die Theologie habe ihre besonderen Beweisgründe im Glaubensleben des Einzelnen und der Kirche; dieses Glaubensleben sei durch besondere göttliche Einwirkung gewirkt; in der rationalen Darlegung und Entwicklung dieser Glaubensgrundlagen bestehe die Glaubenswissenschaft oder die Theologie. —

Wir folgen den wichtigsten Schriften des Aquinaten mit der räumlich gebotenen Beschränkung, wobei wir die rein philosophischen Schriften einstweilen ganz ausscheiden. —

Der wissenschaftstheoretische Charakter der Theologie hat Thomas sein ganzes Leben hindurch beschäftigt, und schon in der Frühzeit stellt er sich bewußt dies Problem. Der Sentenzenkommentar, das Hauptwerk der Baccalaureatszeit, etwa 1253 bis 1255 entstanden[3], unterscheidet eine doppelte Gottesbetrachtung: eine natürlich vermittelte, von den Geschöpfen her, eine andere, unmittelbare Gottschauung im Jenseits, gemäß der Annahme des Glaubens. Zu ihr gelangt der Mensch durch eine unmittelbar vom göttlichen Lichte eingehauchte Erkenntnis: deren Inhalt ist die Theologie (Prol. in I Sent. q. 1 a. 1). Diese ist sapientia eo quod altissimas causas considerat; ist scientia, cum sit de conclusionibus, und ist intellectus de principiis (ib. a. 3 I resp.). Der spezielle wissenschaftliche Charakter liegt also zunächst in der Art ihres Aufbaues: sie ist de conclusionibus, d. h. logische Verknüpfung schlußmäßiger Erkenntnisse. Er liegt ferner darin, daß diese Wissenschaft ihren Ausgang nimmt von an sich evidenten Grundsätzen: denn wie die natürliche Wissenschaft die principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis — wozu nach den späteren Ausführungen vor allem die dem Sinnfälligen entnommenen Beweisgründe gehören —, so nimmt die Glaubenswissenschaft ihren Ausgang von den Sätzen des Glaubens qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem. In einem dritten Punkt zeigt sich die Analogie der natürlichen Wissenschaft mit der des Glaubens: Wie der habitus conclusionum a primis principiis deductarum, also die Fähigkeit, die Prinzipien als Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Betrachtung zu nehmen, nicht erworben, sondern angeboren ist, so ist auch der habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, nicht erworben, sondern als eine besondere Gnadengabe Gottes eingegossen. Oder anders ausgedrückt: die Fähigkeit, die Sätze des Glaubens in ein wissenschaftliches System zu verwandeln, ist neu von Gott in der Wiedergeburt der Taufe mit dem Glauben gegeben, so daß sie den Ungläubigen abgeht; die Fähigkeit, das aufgebaute System zu behalten und zu verteidigen, kann freilich erworben werden und besteht auch bei verlorener Glaubensgnade fort (ib. a. 3 II). —

Wir begegnen hier zum erstenmal der Unterscheidung der scientia ut habitus naturalis und der scientia ut donum, der scientia infusa und scientia acquisita, worin sich einer der Hauptunterschiede zwischen natürlicher und Glaubenswissenschaft verbirgt.

Daß Thomas damit einen gegen das frühe Mittelalter neuen Wissenschaftstyp mit Entschiedenheit aufgenommen hat, ergibt sich aus seinen Bemerkungen zu des Lombarden Unterscheidungen von sapientia und scientia (In 3 Sent. D. 35). Der Lombarde lehrt (im wesentlichen nach Aug.): Sapientia bedeute die contemplatio aeternorum, scientia die actio qua bene utimur temporalibus rebus, so daß sich die sapientia unmittelbar mit den göttlichen, die scientia mit den menschlichen Dingen beschäftige (während der Intellekt einfach die Erfassung des Intelligiblen [„creatoris et creaturarum invisibilium speculationem"], die rein theoretische Betrachtung meint, im Gegensatz zur sapientia, welche auch delectatio enthält). In jedem Falle sind sie in ihrer Beziehung zum Glauben dona Spiritus S., quae per gratiam infunduntur animis fidelium; als natürliche Anlagen sind sie angeborne Kräfte der menschlichen Seele (l. c.). Diesen Grundunterschied der scientia ut donum und als habitus naturalis hält Thomas vollständig fest; entscheidend ist dagegen seine Auffassung vom Wesen der Wissenschaft: da Weisheit ebenso wie die Wissenschaft eine rationale Verknüpfung von Urteilen sei, könne sie wie diese auch Wissenschaft genannt werden, obwohl ihr mit Vorzug der andere Name eigne. „Omnis namque certitudinalis cognitio alicuius, et praecipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur. Sed illa quae est de altissimis, quasi aliarum ordinatrix et iudex, proprium nomen superaddit, et sapientia dicitur. Aliae vero scientiae quae ei subduntur, simpliciter nomen scientiae retinent. Et hoc modo accipiendo scientiam est tantum de rebus creatis, sapientia vero de divinis, sive loquamur in virtutibus intellectualibus sive in donis", d. h. bezüglich der natürlichen oder übernatürlichen Gaben; In 3 Sent. D. 35 q. 2 a. 3 I resp.).

Damit hat Thomas den ursprünglichen Gedanken des Lombarden trotz aller feinen Distinktion und Formulierung doch ganz anders gewendet und an seine Stelle den Wissenschaftsbegriff des Aristoteles gesetzt. Dort, bei dem magister sententiarum, ist Wissenschaft soviel wie begründetes Können. Hier bei Thomas

bedeutet Wissenschaft immer und allein jeden logisch begründeten Zusammenhang von Erkenntnissen, auf gegebene und evidente Grundlagen oder Sätze aufgebaut. So kommt es in der Wissenschaft nur auf die logischen Zusammenhänge an und auf deren Ableitung aus Gegebenheiten, seien diese natürlich gegeben im Sinnfälligen, oder übernatürlich im Glauben. Nicht daß der geheimnisvolle Duft des Glaubens in der Glaubenswissenschaft verschwunden wäre[4] — Thomas handelt hier ausdrücklich von der scientia „ut donum“, und immer handelt es sich um Gegebenheiten, welche nur im Glauben erfaßt werden können, also in Objekt und Erkenntnis von den natürlichen verschieden sind. Aber formal ist mit nüchterner Klarheit der Aristotelische Wissenschaftsbegriff aufgenommen, die Eigenart der natürlichen Erkenntnis und Wissenschaft allerwege zur Grundlage und zum Maßstab gemacht als das zunächst Gegebene und Sichere, und aus ihr heraus das logische Wesen der Wissenschaft bestimmt. Das religiöse Element, das ja im besonderen der theologischen Wissenschaft bleiben muß, ist mit Sicherheit dahin verwiesen, wo es der streng phänomenologischen Betrachtung zufolge seine Heimstätte hat: in die Ausgangspunkte oder Gegebenheiten. Wie der Glaube diese Gegebenheiten gewinnt, ist nicht Frage der systematischen Theologie als solcher; sondern ein Problem für sich: der psychologisch-philosophischen Untersuchung des Glaubensaktes, von dem Aquinaten gegeben in der q. disp. de fide (de ver. q. 14), und die Realisierung derselben ist Sache der theologischen Erkenntniskritik. Mit der Theorie der Wissenschaft überhaupt kommt Thomas in unmittelbare Nähe des modernen Wissenschaftsbegriffes und ist einer der Urheber derselben.

Die Summa contra Gentiles (1261—1264) gibt praktisch den eben aufgestellten wissenschaftstheoretischen Grundsätzen im Aufbau und in der methodischen Behandlung ihrer Probleme Ausdruck. Dies ist besonders klar ausgesprochen in I, 9: „Duplex veritas divinorum non ex parte ipsius Dei qui est una et simplex veritas, sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.“ Ebenso bezeichnend ist der Wechsel der Methode von L. III zu IV, d. h. von den natürlich erkennbaren Wahrheiten zu den übernatürlichen, wie das Prooemium sehr schön kundgibt (IV, 1). So ergibt sich folgendes System der

Erkenntnis für das Natürliche und Übernatürliche: Die Prinzipien oder Grundlagen der natürlichen Erkenntnis einschließlich der natürlichen Theologie sind mit dem Sinnfälligen gegeben, und es gibt hier keine Erkenntnis, wenn nicht durch die Sinne vermittelt. Die Grundlagen der Offenbarungstheologie oder der Glaubenswissenschaft sind dagegen die Inhalte von Schrift und Glaubensleben der Kirche, angenommen, trotz ihres Mangels an Evidenz quoad nos, durch den von der Gnade unmittelbar gewirkten Glauben. Aus den mit den geglaubten Inhalten gegebenen principia können die Folgesätze logisch entwickelt und zu einem in sich geschlossenen System von Wahrheiten aufgebaut werden, zwar nicht per rationes demonstrativas bewiesen, quibus adversarius convinci possit, sondern solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum Deus dederit) veritatem fidei declarantes (ib. I, 9).

Die Theorie zu diesem System der Summa contra Gentiles gibt eine der reifsten Arbeiten des Aquinaten, das opusc. Super Boethium de Trinitate, geschrieben nach 1268, also zu der Zeit, wo er an der S. Theol. arbeitete[5].

Schon der Prolog enthält wieder die wichtige Parallele zwischen der natürlichen und übernatürlichen Wissenschaft: „Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa.“ Kurz darnach nennt er die logisch verknüpfte Darstellung einer theologischen Frage (der Trinitätslehre) die causa formalis der Wissenschaft und bestimmt zugleich deren Ziel, die sichere Erkenntnis einer Wahrheit: „Quaestio namque quamdiu probabilibus rationibus sub dubio agitatur, quasi informis est, nondum ad veritatis certitudinem pertingens; et ideo formata dicitur quando ad eam ratio additur, per quam certitudo de veritate habetur: et in hoc providit intelligentia, quia quod credimus debemus autoritati, quod intelligimus, rationi, ut Aug. dicit“ (Prol. super B. de Tr.).

Die q. 1 behandelt die besondere Art, wie das Göttliche erkannt wird: die natürliche Gotteserkenntnis unterscheidet sich in nichts von der natürlichen Erkenntnis überhaupt, sondern geht wie diese von den natürlichen Erkenntnisgrundlagen aus; die Erkenntnis dessen, was die natürliche Vernunft und Auffassungs-

gabe überschreitet, bedarf eines neuen Lichtes, superadditi lumini naturali (ib. q. 1 a. 1 resp.). Dies ist vor allem bei der Trinitätslehre der Fall; denn von den Geschöpfen her erschließen wir Gott nur als die Ursache zur Wirkung, also als den Einen; die Dreiheit, d. h. das innergöttliche Leben, können wir nur durch unmittelbare Mitteilung Gottes selber wissen (ib. q. 1 a. 4 resp.).

Für die Wissenschaftstheorie ist zunächst von entscheidender Bedeutung die q. 2 de manifestatione divinae cognitionis. Der a. 1 rechtfertigt die wissenschaftliche Behandlung des Theologischen mit der allgemeinen Verpflichtung des Menschen, all seine Kräfte, also auch die intellektuellen, dem Göttlichen zu weihen „ut intellectus contemplationi, et ratio inquisitioni vacet sec. illud ps. 72 Mihi adhaerere etc." (corp. a.). Der a. 2 stellt ausdrücklich das Problem Utrum de divinis quae fidei subsunt, possit esse aliqua scientia. Die ratio scientiae besteht nach Thomas „in hoc quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur; (cum) hoc autem in divinis contingat, constat quod de divinis potest esse scientia." Nun gibt es eine doppelte Gotteserkenntnis: die eine von uns her gesehen, also von den Geschöpfen aus, deren Kenntnis wir durch die Sinne erfahren; die andere aus der Natur des Göttlichen selber heraus, und dieses ist am meisten erkennbar, wenn auch nicht von uns, so doch von Gott und den Seligen nach ihrem Maße. Daher auch eine doppelte Wissenschaft vom Göttlichen: die philosophia prima qua sensibilium principia accipit ad notificandum divina; die theologia „secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur, quae quidem perfecta nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, inquantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam" (corp. art.). Da wir nicht wie Gott simplici intuitu erkennen, sondern ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scil. discurrendo de principiis ad conclusiones: so dient uns das, was wir im Glauben festhalten, als Gegebenheit und Ausgangspunkt, das andere ist Schlußfolgerung, und so gibt es eine Wissenschaft des Glaubens. — Also erscheint auch hier das Wesen der Wissenschaft im Fortgang vom gegebenen Ausgangs-

punkt zu anderem, nicht Gegebenen auf dem Wege der Schlußfolgerung.

Der Gedanke des Aquinaten wird noch klarer durch seine Lösungen der objectiones zu diesem a. Dafür ist bezeichnend die Antwort auf den Einwand: In jeder Wissenschaft gehe die Begründung der Zustimmung voraus, insofern sie eben durch den Beweis die Zustimmung erst herbeiführt; in den Glaubensdingen habe umgekehrt die Zustimmung der Begründung voranzugehen. Thomas unterscheidet principia und conclusiones, Beweisgründe oder -anfänge und Schlußfolgerungen: „ratio quae inducitur in scientiis, praecedit assensum conclusionis, sed sequitur assensum principiorum, cum ex eis procedat" (ib. ad 4). Ohne Anerkennung der principia ist Wissenschaft überhaupt nicht möglich; diese principia können nicht bewiesen, nur aufgezeigt und verteidigt werden. In demselben Sinne sind, sagt Thomas, auch die Glaubenssätze Gegebenheiten: „defenduntur ... manifestantur per aliquas similitudines, sicut principia naturaliter nota per inductionem, non autem ratione demonstrativa probantur" (ib.). Ferner ist zu sagen: Es tut dem wissenschaftlichen Charakter einer Disziplin keinen Eintrag, wenn ihre Gegebenheiten nicht allen, d. h. vom Standpunkt der betreffenden Wissenschaft aus, evident sind; wenn sie nur vom Standpunkt einer übergeordneten Wissenschaft aus dies sind, und dann in der untergeordneten „creduntur et supponuntur ... sicut medicus credit physico quatuor esse elementa". Die übergeordnete Wissenschaft ist hier jene, welche Gott von sich hat, sie wird uns mitgeteilt durch seine Boten und ihm geglaubt (ib. ad 5). Nun soll aber doch die Wissenschaft evident, bekannter machen, was in den Gegebenheiten nicht evident und unbekannt war: der Glaube aber ist argumentum non apparentium (Hebr. 11, 1). Thomas weist demgegenüber darauf hin, daß grundsätzlich der Evidenzcharakter der grundlegenden Gegebenheiten auch durch wissenschaftliche Beweisführung nicht geändert wird, sondern daß durch sie nur die Schlußfolgerungen aus den Prinzipien evident werden: „Apparentia scientiae procedit ex apparentia principiorum. Unde scientia non facit apparere principia, sed ex hoc quod apparent principia, facit apparere conclusiones; et per hunc modum scientia de qua nunc loquimur, non facit apparere ea de quibus est fides, sed ex eis facit apparere alia per

modum quo de primis certitudo habetur“ (ib. ad 6). — Gleich wichtig ist die Schlußbemerkung zu dem Einwand: Grundlage und Ausgangspunkt jeder Wissenschaft sei doch die Einsicht, denn aus der Einsicht in die Grundlagen komme man erst zur Wissenschaft von den Schlußfolgerungen; im Glauben sei es jedoch umgekehrt nach Is. 7. Thomas antwortet: Der Intellekt sei zwar das primum, aber nicht immer das proximum; das sei vielmehr der Glaube in den Wissenschaften, die ihre principia einer übergeordneten Wissenschaft entnehmen, und der dort gewonnenen Einsicht vertrauen. Das gelte am meisten in der Glaubenswissenschaft, wo der Glaube als Vertrauen auf die göttliche Einsicht beginnen müsse, um überhaupt eine Einsicht in die göttlichen Wahrheiten zu ermöglichen (ib. ad 7).

In dieser letzten Ausführung legt Thomas dem Worte intellectus einen Sinn bei, den er sonst nicht anwendet; zumal wenn es sich um den intellectus in seiner Beziehung zum Glauben handelt, also um den intellectus ut donum. Dieser ist sonst habitus principiorum, d. h. über den Glauben hinausgehend eine erste verständnisvolle Annahme der Glaubenssätze, und der Anfang, die Bedingung der wissenschaftlichen Erfassung, mit dem Glauben wohl vereinbar (cf. in III Sent. D. 35 q. 2 a. 2 I resp.). Hier aber ist intellectus oder Einsicht der scientia angenähert und bedeutet die Einsicht des Wissenden: qui de his creaturis per intellectum habet certitudinem (S. Boeth. de Tr. q. 2 a. 2 ad 7). Im ganzen aber vollzieht Thomas auch in diesen Ausführungen die energische Angleichung der Glaubenswissenschaft an die prinzipielle Theorie der natürlichen Wissenschaften, und der Gesamtgedanke ist dieser: Die Theologie ist Wissenschaft, weil sie in streng logischer Folge ihre Sätze als conclusiones aus den grundlegenden Gegebenheiten entwickelt; anders gesagt: weil sie aus den ihr zugrunde liegenden Beweisansätzen übernatürlicher Art ein System logisch begründeter und innerlich zusammenhängender Sätze ableitet. Daß diese grundlegenden Sätze und Gegebenheiten nicht von ihr selbst bewahrheitet werden können, das tut ihrem wissenschaftlichen Charakter keinen Eintrag, sie sind einfach für sie letzte Gegebenheiten und Voraussetzungen, durch welche, um mit Kant zu reden, die Wissenschaft erst möglich wird.

Man sieht jedoch leicht, daß der Nachdruck der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Frage auch bei Thomas in der kritischen Untersuchung des Zeugnisses für diese Tatsachen liegt, also in der kritischen Untersuchung des Glaubens. So rechtfertigt die q. 3 ib. den Glauben als besondere Tatsache des katholischen religiösen Lebens.

Für unsere Frage sind endlich wieder besonders bedeutsam die Ausführungen des Aquinaten über die Einteilungsgründe der Wissenschaft, welche er im Anschluß an die betreffenden Sätze des Boethius, aber unter grundsätzlicher Klärung der Gesichtspunkte gibt. Boethius formuliert: Eruditi est hominis unumquodque ut ipsum est, i. e. per modum congruum ipsius rei, ita de eo fidem capere tentare (nach Arist. in I. Eth.). Thomas sagt: „Non enim de omnibus potest aequalis certitudo et evidentia demonstrationis servari, et sunt haec verba Philosophi in I. Ethic.: Disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere circa unumquodque genus, in quantum natura rei recipit" (Prol. in q. 5). Daher die qq. des Abschnittes: Prima de divisione speculativae scientiae ... Secunda de modis quos (Boethius) speculativae scientiae attribuit.

So behandelt q. 5 a. 1 die in der Gegenwart[6] soviel besprochene Frage nach der Einteilung der Wissenschaften (speculativarum scientiarum, d. h. der theoretischen Wissenschaften). Gegenstand derselben ist das Ding in seiner Unabhängigkeit von uns: „materiam oportet esse res quae a nostro opere non fiunt" (ib. corp. a.), doch so, wie sie sich uns als Erkenntnisobjekte darbieten. „Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale" (scil. obiectum speculativae potentiae q. 5 a. 1 resp.), d. h. sie sind für den Intellekt immaterielle Größen; die Wissenschaft behandelt notwendige Zusammenhänge („quia scientia de necessariis est, ut probatur I. Poster."). Demgemäß sind die Wissenschaften auch einzuteilen nach ihrer Unterscheidung als Erkenntnisobjekte „per differentias speculabilium inquantum sunt speculabilia". Die einen sind nun Erkenntnisgegenstände, insofern sie ohne Materie weder sein noch gedacht werden können „quia non nisi in materia esse possunt"): so sind dieselben Objekt der Naturwissenschaft. Die anderen sind zwar abhängig von der Materie in ihrem Sein, nicht aber secundum intellectum, denn in

den betreffenden Wesensbestimmungen findet sich nichts vom Materiellen: sie sind Gegenstand der Mathematik. Andere sind Erkenntnisgegenstände gerade soweit sie in Sein und Gedachtwerden von der Materie unabhängig sind, seien sie ganz immateriell wie Gott und die Engel, oder sei es daß ihre Verbindung mit der Materie für den Gesichtspunkt der Betrachtung bedeutungslos ist wie die Begriffe Substanz, Qualität usw.: Sie sind Gegenstand der theologia naturalis (nomen a praecipuo) oder der Metaphysik, der Transzendentalwissenschaft oder philosophia prima (ib. a. 1 resp.). — Prinzip der Einteilung ist also die Beziehung des zu Erkennenden als eines solchen zum erkennenden Verstand. Demgemäß lehnt Thomas die Einteilung der Wissenschaften nach den habitus der Seele sapientia, scientia und intellectus ab; denn sie bedeuten einfach die verschiedene Art und Weise, wie der Geist an die Dinge herantritt: der intellectus als habitus principiorum quo aliqua ex seipsis nota fiunt, die scientia als Erkenntnis der logischen Verknüpfungen, die sapientia als umfassendes Ursachenwissen (ib. ad 1). Ebenso dünkt ihm die Einteilung rein nach den Gegenständen ungenügend; denn derselbe Gegenstand ist Objekt verschiedener Wissenschaften je nach dem Gesichtspunkt, der für die Betrachtung maßgebend ist (ib. ad 6). Die Logik aber gehört unter dem Gesichtspunkt der Einteilung der Wissenschaften nicht neben die anderen geordnet, da sie zu allen als Instrumentalwissenschaft zählt (ut adminiculum quoddam ad alias scientias, ib. ad 2).

Wie der Name theologia naturalis zeigt, rückt die Metaphysik durch ihren Gegenstand in nächste Nähe der Glaubenswissenschaft. Der Unterschied ist dieser: die Metaphysik betrachtet das Göttliche von den Dingen her als das schöpferische Prinzip aller Dinge; die Glaubenswissenschaft oder theologia s. Scripturae betrachtet die göttlichen Dinge secundum quod ipsae seipsas manifestant. So sieht die Metaphysik im Göttlichen das principium subiecti, insofern das Subjekt der Metaphysik die geschaffenen Dinge sind. Die Glaubenswissenschaft hat als ihr Subjekt schlechthin das Göttliche, die andern Dinge nur, soweit sie Äußerungen des Göttlichen sind (ib. q. 5 a. 4 resp.; cf. ad 3). Die Parallelität zwischen der natürlichen und heiligen Theologie liegt darin, daß in beiden Gott der letzte Gegenstand ist, von dem im

strengen Sinne gehandelt wird. Nur ist in dem einen Falle die Kreatur als Wirkung Gottes und Ähnlichkeit mit ihm (habitudo) Ausgangspunkt und erstes Subjekt, im andern Falle Gott schlechthin, wie er im Glauben erfaßt wird, quae est habitus theologiae et habet pro obiecto ipsam veritatem primam (ib. ad 8).

Aus dem Gesagten folgt: Grundsätzlich ist die theologia s. Scripturae auch bezüglich ihres Gegenstandes durchaus neben die andern Wissenschaften zu ordnen. Sie unterscheidet sich von ihnen, zunächst von der theol. philosophica, in der Grundlage: hier die fides quae veritati primae innititur, dort der intellectus agens bzw. die effectus in den Geschöpfen, weil wir aus dem sinnlich Wahrnehmbaren die ersten Grundsätze herausstellen, auf denen das System beruht; ferner im Subjekt: hier unmittelbar Gott und was mit ihm ebenso zusammenhängt; dort Gott als principium subiecti, d. h. ihr Subjekt sind die verwirklichten Dinge, doch so, wie sie auf das höchste Sein und als principiata auf dasselbe als ihre Ursache hinweisen.

Wie aber aus dem Gesagten ebenso leicht zu ersehen ist, bedeutet die formale Gleichheit des Gegenstandes durchaus keine Identität. Dies verbietet schon die Verschiedenheit der Grundlagen: hier der Glaube mit seinen mystischen Gegebenheiten, dort die sinnfälligen Dinge. Thomas (und mit ihm die ganze Scholastik) kennt auch keine natürliche Religion — diese ist eine Konstruktion der Aufklärung — sondern nur eine theologia naturalis als wissenschaftliche Grundlage der Glaubenswissenschaft, während die wirkliche Religion eben die des Christentums ist. Die Gleichheit der Gegenstände, richtiger gesagt der Endpunkte, ist auch nicht aposteriori gegeben, sondern apriori gefordert durch die simplicitas der einen Wahrheit (S. c. Gent. I, 7; cf. I, 9: „Deus qui est una et simplex veritas"). Darum muß Thomas jeweils die Konformität des natürlichen Gottesbegriffes mit dem geoffenbarten nachweisen, was nach unserer heutigen Einsicht nicht immer gelingt. Vielmehr dürfte der Aufbau der Glaubenswissenschaft auf der natürlichen Theologie mehr als ein Notbau betrachtet werden, der nur im systematischen Interesse aufgeführt ist. Die wirkliche innere Begründung des Glaubens und damit auch der Glaubenswissenschaft zeigt sicherlich mehr auf die Erkenntnistheorie und Metaphysik des Glaubenserlebnisses selber hin. —

Die Untersuchung der Erkenntnismethoden weist noch zuletzt die Glaubenswissenschaft neben die Metaphysik (q. 6). Thomas nimmt mit Boethius an: die Naturwissenschaft verfahre rationabiliter, die Mathematik disciplinabiliter, die Metaphysik intellectualiter (q. 6 a. 1). Das rationabiliter der Naturwissenschaft bezieht sich wesentlich darauf, daß die ratio von den Dingen und dem Einzelnen ausgeht und immer darauf sich stützen muß; es wäre etwa mit induktiv zu geben (ib. a. 1 I). Das disciplinabiliter der Mathematik sieht Thomas in dem besonderen Charakter der mathematischen Gewißheit (ib. II). Das intellectualiter der Metaphysik ist nach Thomas darin zu sehen, daß Einsehen immer und überall das Erfassen der einen, einfachen und unveränderlichen Wahrheit bedeutet, welches in Einem das viele der einzelnen Sätze umfaßt und die vielen aus dem einen ableiten kann (ib. III resp.). So ist bei Thomas intelligere im Vollsinn zu nehmen des intus legere, Einblick in das Wesen eines Dinges, Innenschau haben; gemäß der für Thomas maßgebenden Aristotelischen Metaphysik wird damit das substantiale Wesen erfaßt, aus dem die einzelnen Wesensbestimmungen abgeleitet werden können. Daher steht der rationalis consideratio als der via resolutionis die intellectualis gegenüber secundum viam compositionis et inventionis, inquantum intellectus in uno multa comprehendit (ib. corp. a. III); also der Analyse die Synthese; und das zugrundeliegende Bild ist das vom allgemeinen (Umfangs-)Urteil, welches das besondere in sich enthält. Allerdings gelten die drei Methoden für die betreffenden Wissenschaften nur maximo modo, insofern dieselben jeweils besonders, aber nicht ausschließlich angewendet werden. In dem Sinne jedoch, wie eben dargelegt, gilt das intellectualiter gleichermaßen von der Glaubenswissenschaft: Non namque eam rationis investigatione accipimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus (ib. ad 4). So ist der psychologische Vorgang dieser „Innenschau" immer so zu denken, daß wir nicht zwingend beweisen, wohl aber verstehen, klären, werten können (rationibus probabilibus et auctoritatibus veritatem fidei declarantes (S. c. Gent. I, 9).

Wiederum zeigt sich die methodische Gleichheit der theologia phil. mit Glaubenswissenschaft darin, daß wir das Transzendente immer nur unter der Hülle sinnlich-anschaulicher Bilder erfassen

können. Denn auch die Offenbarung kommt zu uns secundum modum nostrum. „Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia: unde Dion. I. cael. hier. dicit quod impossibile est nobis aliter superlucere divinum radium nisi circumvelatum varietate sacrorum velaminum" (ib. a. 3 c.). Allerdings erlangen wir beide Male wenigstens einige zuverlässige Kenntnis vom Wesen des Göttlichen, das eine Mal, indem wir aus den Wirkungen heraus die Ursache beschreiben, das andere Mal, indem wir die in den Dingen liegenden habitudines oder Ähnlichkeiten benützen, um per viam excessus das Göttliche einigermaßen zu zeichnen (ib. art. 4 ad 2 et 5). — Wie also bezüglich des materiale, der Grundlagen und Gegenstände, die einfach eine Gegebenheit und den Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Tuns darstellen, eine reine Parallelität bei aller absoluten Verschiedenheit die Glaubenswissenschaft neben die andern Wissenschaften ordnet, so noch mehr die Gleichheit der Methode, die formal überall eins, nur sachlich verschieden ist.

Das Ergebnis für unser Problem aus dieser umfassenden Wissenschaftslehre des Aquinaten Super Boeth. de Tr. ist folgendes: Thomas rückt ohne Bedenken und Zurückhaltung die Glaubenswissenschaft neben die anderen Wissenschaften, bz. der Grundlagen und der Aneignung der Grundlagen in Parallelität, bz. der Methode in Einheit. Grundlage und Gegebenheit der Glaubenswissenschaft ist die prima veritas, material ausgedrückt in Schrift und Leben der Kirche, formal angeeignet in dem durch die Gnade gewirkten assensus des menschlichen Geistes, d. h. im Glaubensakt. Der intellectus, als Einsicht in die Glaubenswahrheiten wieder eine Gabe des Heiligen Geistes, wodurch wir ein Verhältnis unseres Verstandes zu Gott gewinnen, besagt die Fähigkeit, in den Sinn und Geist der Glaubenswahrheiten einzudringen. Insofern ist der Glaube ein durchaus geheimnisvolles Erlebnis, gestützt auf den Deus revelans und die prima veritas, gewirkt durch denselben. Die Vollendung dieser Zustimmung und Einsicht ist die visio beatifica des Jenseits, wo der Glaube in Schauen übergeht; jedoch ist der Mensch für dieselbe schon auf Erden angelegt, wie die Vorausnahme dieser Schauung in den

außerordentlichen Zuständen der Prophezie und des raptus (vgl. die entspr. qq. disp.) zeigt.

Im Gegensatz dazu sind Grundlage für das Wissen jeglicher Art die vom Sinnfälligen entnommenen obersten Beweisgründe, welche Naturwissenschaft, Mathematik und Metaphysik jeweils verschieden behandeln, um daraus ein logisches System zu gestalten. Insbesondere gelangt nun die Metaphysik zu einer Gotteserkenntnis, indem sie von den Wirkungen auf die adäquate Ursache schließt. Diese Gotteserkenntnis ist der übernatürlichen konform, weil die natürliche und übernatürliche Wahrheit von der gleichen Quelle ausgehen. So kann sie auch die praeambula fidei beweisen, d. h. zur wissenschaftlichen oder Vernunftgrundlage der übernatürlichen Theologie machen. Nie aber wird daraus eine natürliche Religion, weil die Religion immer eine freie Gnadenwirkung Gottes, also etwas Übernatürliches ist.

Das was die Glaubenswissenschaft zur Wissenschaft macht und worin die ratio der Nebenordnung neben die natürlichen Wissenschaften liegt, ist die Form, die nur material von den Grundlagen abhängt, die aber in sich für allen systematischen Aufbau dieselbe ist. Denn sie ist einfach logisch geordnete Folge von Erkenntnissen, gleichviel von welcher Grundlage sie auch ausgeht. Dadurch ist die Glaubenswissenschaft den andern wesensverwandt, insbesondere der Metaphysik. So kann und muß dieselbe zu ihrem Aufbau nur die aus dem Sinnfälligen gewonnenen Begriffe und logischen Regeln verwenden, um den inneren Zusammenhang ihrer Sätze herzustellen.

Es ist also wohl zu scheiden zwischen der Gewißheit, welche die Evidenz der Grundlagen verleiht, sei es durch die sinnfällige Evidenz, sei es durch die im übertragenen Sinne gemeinte Evidenz des Glaubens; und jener Gewißheit, welche aus der Evidenz der logischen Schlußfolgerung fließt.

Diese Auffassung der Wissenschaftstheorie des Aquinaten wird bestätigt aus den Ausführungen, welche Thomas zu den wenigen Andeutungen im Eingang der S. Theol. durch den Fortgang seiner Untersuchungen in derselben macht.

Thomas spricht vor allem Gott ein Wissen im Vollsinne zu, secundum quod cognoscit conclusiones, freilich nicht in der unvoll-

kommenen Weise des Geschöpfes, sondern secundum modum cognoscentis; also bei Gott als substantia und actus purus, beim Geschöpf discursiv (1 q. 14 a. 1 ad 1—3; ib. a. 7). Inhaltlich ist die scientia eine assimilatio intellectus ad rem scitam, per speciem intelligibilem quae est similitudo rei intellectae (ib. a. 2 ad 2). Hierher gehört sofort der Gedanke, daß jede Wissenschaft bestimmte Prinzipien voraussetze, die sie aber nicht beweist, sondern aus dem Sinnfälligen empfängt und als Basis benützt ad ostendendum alia in ipsis scientiis (1 q. 1 a. 8 c). Diese principia müssen per se nota sein, d. h. evidente Sätze, entweder in sich oder in einer höheren Wissenschaft: „Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa; et ideo oportet quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa" (2, 2 q. 1 a. 5 c). Allerdings sei es möglich, daß nur einzelne Erkennende diese Gegebenheiten schauen; dann müßten sie eben von den anderen, Nichtschauenden im Vertrauen auf diese Schauenden übernommen werden. Dem Wesen der Wissenschaft tue dies keinen Eintrag, da sie eben ihre Gegebenheiten voraussetzt (1 q. 1 a. 2 und a. 8; 2, 2 q. 1 a. 5 c).

Die einfache Auffassung dieser evidenten Beweisgründe (principia) geschieht durch den intellectus, der sich so zur Wissenschaft verhält wie die potentia zum actus: „Quod est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem vocatur habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini" (1, 2 q. 57 a. 2 c; cf. ad 1, ad 2; cf. 1 q. 14 a. 2 ad 2). Jene rationale Untersuchung, welche das menschliche Gesamtwissen umfaßt, heißt sapientia; welche nur einen Teil, scientia. Das Wesen der Wissenschaft, das sie insofern mit der sapientia gemeinsam hat, ist dieses, ut scil. ex principiis conclusiones demonstrat (ib. 1, 2 q. 57 a. 2 c).

Mit solcher Bestimmung ordnet sich diese Auffassung über das Wesen der Wissenschaft in der S. Theol. in die früheren folgerichtig ein: Wissenschaft ist logisch notwendige Verknüpfung. So heißt es ein andermal: „De ratione scientiae est ut id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere" (2, 2 q. 1 a. 5 ad 4). Davon kommt nun die Unterscheidung zwischen dem

materialiter scitum quod sunt conclusiones, und den formaliter scita oder der ratio sciendi quae sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur (ib. a. 1 c). Das principium activum secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, est propositio per se nota, der evidente Grundastz (1, 2 q. 51 a. 2 c).

Aber gerade darin ist nun die Einheit der Einzelwissenschaft wie die Verschiedenheit der Wissenschaften im ganzen begründet. Die Einheit beruht material in der Einheit der jeweils vorausgesetzten Prinzipien; denn Subjekt der Gegebenheiten und Wissenschaft sind eins, weil die Wissenschaft in den Prinzipien virtuell enthalten ist (1 q. 1 a. 7 c); sie kann deshalb auch über ihre Gegebenheiten nicht hinaus (1, 2 q. 3 a. 6 c). Ferner gründet die Einheit der Wissenschaft in der Einheit des Gesichtspunktes, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, inquantum sunt colorata (1 q. 1 a. 7 c). In den beiden Punkten ist auch die Verschiedenheit der Wissenschaften gegeben: Scientia est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocunque acceptis, d. h. in der generischen Verschiedenheit der Ausgangspunkte (cf. 1, 2 q. 57 a. 2). Ebenso wichtig ist die Verschiedenheit der Gesichtspunkte: „Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit“ (1 q. 1 a. 1 ad 2). So kann dasselbe Objekt von verschiedenen Wissenschaften betrachtet werden, aber unter strenger Scheidung der Beweisgründe. „Tota autem virtus demonstrationis, quae est syllogismus faciens scire ut dicitur (I. Poster.), dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quae habitus scientiarum diversificantur“ (1, 2 q. 54 a. 2 ad 2).

So ist zuletzt auch die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen der natürlichen und Glaubenswissenschaft begründet: „Nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus de illa theologia quae pars philosophiae ponitur“ (1 q. 1 a. 1 ad 2). So spricht sich zwischen Theologie und Metaphysik der grundlegende Unterschied der Wissenschaften aus quae procedunt ex principiis

notis lumine superioris scientiae bzw. ex principiis notis per se (1 q. 1 a. 2 c; 1, 2 q. 57 a. 2 c).

Es kommt auch das Problem zur grundsätzlichen Lösung: Gibt es von den Glaubensdingen ein Wissen? Thomas stellt den Glauben in ausschließenden Gegensatz zum Wissen: „Impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum" (S. Theol. 2, 2, q. 1 a. 5 c). Der Grund dafür liegt in der Art und Weise, wie beide zustandekommen. Beide, Wissen und Glauben, haben dies gemeinsam, daß sie eine Zustimmung des Intellektes zu bestimmten Sätzen sind. Was sie aber beide grundsätzlich unterscheidet, ist gerade der Grund dieser Zustimmung: „Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per se ipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel per aliud cognitum sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam; et si quidem hoc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio; si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides" (ib. a. 4 c). Vom Wissen aber heißt es: „Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa; et ideo oportet quaecunque sunt scita aliquo modo esse visa" (ib. a. 5 c). Mit andern Worten, der Grund liegt in der Evidenz bzw. Nichtevidenz des Angenommenen: „Illa autem videri dicuntur quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum" (ib. a. 4 c). Daher der Schluß: scitum est visum, et creditum non est visum (ib. a. 5 ad 4).

Es ist also sicher: Der Glaube im strengen Sinne bezieht sich auf Dinge, die nicht aus und durch sich den Intellekt zur Zustimmung bewegen. Es kann wohl sein, daß das eine vom einen geglaubt, vom andern gewußt wird (z. B. das Dasein Gottes), aber nimmer idem ab eodem. Über die Frage, wie es nun mit der Evidenz der Glaubens w i s s e n s c h a f t steht, deren Sätze doch necessarie ex principiis fidei folgen, ist hier nur gesagt: „Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde

etiam theologia scientia est" (ib. a. 5 ad 2; cf. 1 q. 1 a. 2). Dagegen heißt es in der q. disp. de fide: „Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi ... inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam: sed de conclusionibus quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur, et sic fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei" (de ver. q. 14. a. 9 ad 3).

Daraus ergibt sich endlich: Die natürliche Wissenschaft fußt auf dem habitus naturalis: „Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae scil. lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum." Sie wird zur scientia acquisita: „Cum autem aliquis huiusmodi universalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum acquirit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quae nesciebat; ex notis ad ignota procedens" (1 q. 117 a. 1 c). Analog, aber in der Weise der Aneignung verschieden, liegt die Sache bei der Glaubenswissenschaft: auch hier liegt ein habitus infusus zugrunde; aber dieser wird eigens gewirkt als Ausfluß eines freien göttlichen Gnadenratschlusses in der eingegossenen Tugend des Glaubens, welche mit der Liebe verbunden ist. Die einfache Aneignung der zu diesem Zwecke geoffenbarten Glaubenswahrheiten geschieht eben in diesem habitus infusus des Glaubens, die verständnisvolle Hinnahme im intellectus, der wissenschaftliche Aufbau in der scientia: jedoch sind dies alles f r e i e Gaben Gottes (dona gratiae, welche die Liebe voraussetzen) und haben mit den natürlichen nur die (psychologische) Erscheinungsform gemein. Auch die scientia acquisita fidei setzt ursprünglich den Glauben und die Liebe voraus, kann sekundär aber weiterbestehen, auch wenn Glaube und Liebe verloren sind (1, 2 q. 51 a. 4 c; 1, 2 q. 52 a. 1 c; 1, 2 q. 9 a. 1—4).

Der Schluß ist auch hier: Die Theologie ist Wissenschaft wie die natürlichen Wissenschaften wegen der Analogie der Grundlagen (daher die Nebenordnung) und der Gleichheit der Methode: daher ihr wissenschaftlicher Charakter.

Wir schließen daran das Gesamtergebnis unserer Untersuchungen über die Wissenschaftslehre des Aquinaten in ihrer besonderen Rücksicht auf den Wissenschaftscharakter der Theologie:

1. Wissenschaft ist einfach „omnis certitudinalis cognitio alicuius et praecipue si si complexi per rationis collationem habita“ (In III. Sent. D 35 q. 2 a. 3 I).

2. Jede Wissenschaft hat auf ihrem Grund bestimmte principia, welche sie nicht weiter beweisen kann; mit andern Worten Gegebenheiten, von welchen sie auszugehen hat, mögen sie in sich evident sein oder im Lichte einer höheren Wissenschaft, wie (nach Thomas und Aristoteles) die Optik von der Geometrie die Grundlagen ihres wissenschaftlichen Systems einfach übernimmt. In dieser Lage ist auch die Theologie, welche ihre Grundlagen aus der scientia Dei et beatorum nimmt. Nur muß die ratio scientiae gewahrt werden quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscuntur (Super Boeth. de Tr. q. 2 a. 2). Allerdings bedeutet dies für die Theologie eine neue Erkenntnisweise, nämlich die des Glaubens als einer Hingabe an die veritas prima; dadurch erlangt auch die scientia einen besonderen Charakter: sie wird Gnade und dadurch über die Natur erhoben, ihrem Gegenstand und Ausgangspunkt angepaßt.

3. Der Evidenzcharakter der wissenschaftlichen Schlußfolgerungen richtet sich in allen Wissenschaften nach der Evidenz der grundlegenden Gegebenheiten. Daher der grundsätzliche Unterschied zwischen Glauben und Wissen: Das Wissen ruht auf unmittelbar evidenten principia a sensibilibus accepta, der Glaube auf der Evidenz des im Glauben Geschauten (Super B. de Tr. q. 2 a. 2 ad 6). Dadurch wird aber der wissenschaftliche Charakter nicht berührt: denn dieser liegt im Grund-Folgezusammenhang seiner Sätze. So kann die Theologie Wissenschaft sein, trotzdem ihr die Wißbarkeit im strengen Sinne abgeht. — —

Thomas ist gegenüber der älteren Franziskanerschule wirklich der kühne Neuerer; aber er hat auch mit einzigartiger Klarheit und Sicherheit das Wesen des Glaubens mit dem Wesen der wissenschaftlichen Schlußfolgerung in Einklang gebracht. Zugleich wurde Thomas in gewissem Sinne der erste wissenschaftliche Denker der Neuzeit, dessen an Aristoteles gebildeter Wissenschaftsbegriff noch heute gilt. Denn Becher bestimmt heute das Wesen der Wissenschaft nahezu gleichlautend mit Thomas, wenigstens in den Hauptpunkten: „Eine Wissenschaft ist ein gegenständlich geordneter Zusammenhang von Fragen, wahr-

scheinlichen und wahren Urteilen nebst zugehörigen und verbindenden Untersuchungen und Begründungen, die sich auf denselben Gegenstand bzw. auf dieselbe Gruppe von sachlich zusammengehörigen Gegenständen beziehen"[7]. Daneben bestehen die grundsätzlichen Verschiedenheiten in der Auffassung dieser Begründungen und Untersuchungen zurecht; doch berühren sie nicht die formale Anschauung vom Wesen der Wissenschaft.

Freilich wurde die thomistische Bestimmung in ihrer Anwendung auf die Theologie sehr rasch wieder in ihrem rein formalen Charakter empfunden. Schon Scotus gab der Wissenschaft und dem Wissen eine inhaltliche Charakteristik wieder: sie seien doch die Ableitung aus einem dem Intellekt evidenten Grund mittels des streng syllogistischen Verfahrens; also könne die Theologie unmöglich eine Wissenschaft sein[8]. Zugleich übt er strenge Kritik an der Kennzeichnung der Theologie als einer untergeordneten Wissenschaft unter die Wissenschaft Gottes und der Heiligen. Die Schüler des Aquinaten, vor allem Hervaeus, erkannten diese Sonderart der theologischen Wissenschaft an, indem sie in der Theologie einen (im Sinne des Aristoteles) nicht streng wissenschaftlichen habitus sahen, der mit der Wissenschaft die Methode, mit der scientia subalternata die Zurückführung seiner Erkenntnisse auf die Prinzipien eines höheren Wissens (mitgeteilt und erfaßt im Glauben) gemeinsam hat[9].

Für die theologische Einleitungswissenschaft von heute ist es eine Lebensfrage, die Prinzipien der Wissenschaftstheorie in ihrer Anwendung auf die Theologie neu durchzuführen. Noch wichtiger ist die Frage, die der Theologie zugrunde liegende Erkenntnisart, den Glauben, der auch nach Thomas ein Werturteil darstellt, erkenntnistheoretisch zu prüfen, ob er wirklich die Erschließung einer der natürlichen Erkenntnis überlegenen Welt bedeutet. Das war für die Scholastik gemäß ihrer ganz im Glauben wurzelnden Denkweise etwas Selbstverständliches; für uns ist es zum grundlegenden Problem der Neuzeit geworden.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Külpe, Realisierung I (1912) S. 2 ff.

[2] Baumgartner, Zur Lehre des hl. Thomas von den principia (Festgabe für Hertling 1913) S. 1—16.

[3] Grabmann, Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. A. 1919, S. 14.

[4] Heim, Das Gewißheitsproblem in der syst. Th. bis zu Schleiermacher, 1911, S. 23.

[5] Grabmann, Einführung usw. S. 24.

[6] Ich verweise hier auf Bechers neuestes Werk „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften", 1921.

[7] Becher, a. a. O. S. 6.

[8] Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (Beitr. XI, 3—4), Münster 1912, S. 43f.

[9] Krebs, a. a. O. S. 44 und 71.

❖

Die historische Theologie und ihre Methode.

Von Albert Ehrhard.

Der Ausdruck „Historische Theologie" scheint auf den ersten Blick an einem inneren Widerspruch zu leiden. Was hat die „Historie", die Kunde von dem Gewordenen, Vergänglichen und Vergangenen mit der „Theologie", der Lehre von Gott, dem Ungewordenen, Unvergänglichen und Ewigen, zu tun? Diese Erwägung mag neben der Vieldeutigkeit des Ausdruckes an und für sich der Hauptgrund sein, weshalb er sich noch kein volles Bürgerrecht in den Kreisen der Kirchenhistoriker erworben hat, insbesondere der katholischen, die ihm das schlichte Wort „Kirchengeschichte" noch immer vorziehen[1]. Bei näherem Zusehen stellt sich indes heraus, daß jener innere Widerspruch in Wirklichkeit nicht besteht. Das Wort „Theologie", unter dem man, wenn es ohne Zusatz gebraucht wird, gemeinhin die christliche Theologie versteht, hat neben seiner ursprünglichen Bedeutung schon längst einen viel weiteren Sinn bekommen, in dem es die wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums nach allen Seiten seines Wesens und seines Wirkens bezeichnet. Als Wissenschaft vom Christentum ist aber die christliche Theologie nicht eine in sich geschlossene Einzelwissenschaft, wie z. B. die Physik oder Chemie; sie stellt vielmehr ein ganzes System von Einzelwissenschaften dar, von denen jede ihren besonderen Gegenstand und ihre eigene Methode besitzt. Diese Einzelwissenschaften stehen aber nicht einfach nebeneinander, sondern sie schließen sich nach Maßgabe ihres Gegenstandes und ihrer Aufgaben in größere Gruppen zusammen.

Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich die Theologie am zweckmäßigsten in vier Fachgruppen einteilen:

1. Die erste Fachgruppe — sie ist zugleich die älteste — ist die biblische Theologie als die wissenschaftliche Erforschung der Heiligen Schrift. Die Einheitlichkeit dieser Gruppe beruht lediglich auf dem gemeinsamen Gegenstand der biblischen Einzelfächer, den die kanonischen Schriften des Alten und des

Neuen Testamentes bilden. Sie zerfällt selbst wieder in eine Reihe von Einzeldisziplinen, deren Methoden stark voneinander abweichen, je nach dem spezifischen Gegenstand, den sie behandeln, und dem Ziele, das sie sich stecken, von der biblischen Textkritik bis zur alt- und neutestamentlichen Theologie als der systematischen Darstellung der religiösen Gedanken des Alten und des Neuen Testamentes.

2. Die zweite Fachgruppe hat keine allgemein rezipierte Benennung. Protestantischerseits — hier macht sich der Unterschied zwischen der katholischen und protestantischen Theologie schon in den Benennungen geltend — bezeichnet man sie durchwegs als systematische Theologie, während katholischerseits die formalwissenschaftliche Bezeichnung in der Regel durch die sachliche ersetzt erscheint. Gegen den Ausdruck „systematische Theologie“ spricht der Umstand, daß es noch andere theologische Fächer gibt, die ihren Stoff systematisch ordnen, ohne zu dieser Fachgruppe zu gehören; die Bezeichnung „theoretische“ oder „systematisch-theoretische“ Theologie wäre eindeutiger. Inhaltlich besteht diese Gruppe innerhalb der katholischen Theologie zunächst aus der Apologetik und der Dogmatik, von denen die erstere die Tatsache der göttlichen Offenbarung, die letztere die Glaubenslehren der katholischen Kirche in ihrer Eigenschaft als geoffenbarte Wahrheiten zum Gegenstand hat. Das Verhältnis zwischen den beiden Fächern kommt klarer zum Ausdruck in der Bezeichnung des ersteren als „allgemeine Dogmatik“ oder „Fundamentaltheologie“, der letzteren als „spezielle Dogmatik“, die früher mehr im Gebrauch war als in der Gegenwart. Als drittes Fach tritt die Apologie des Christentums hinzu, insofern sie die Rechtfertigung sowohl des Glaubens an die göttliche Offenbarung als der katholischen Glaubenslehren den jeweiligen Zeitirrtümern und Zeiteinwänden gegenüber zum Ziele hat. Diese zweite Gruppe ist innerlich einheitlicher als die erste; sie arbeitet aber in ihren drei Hauptfächern auch nicht nach einer, sondern nach verschiedenen Methoden. Welches die richtige Methode der Apologetik sei, ist eine in der Gegenwart viel umstrittene Frage, deren Lösung sich wohl aus dem Grunde schwierig gestaltet, weil der Apologetik in der Gegenwart vielfach Fragen zugewiesen werden, die inhaltlich zur christlichen Philosophie, zur Religions-

psychologie oder gar zur Pädagogik in ihrer Anwendung auf das religiöse Leben gehören. Auf die Methode der (speziellen) Dogmatik komme ich weiter unten näher zu sprechen.

3. Zu einer dritten Fachgruppe, der praktischen Theologie, schließen sich vor allem Moral und Pastoral zusammen, deren Gegenstand die Normen und Funktionen des religiösen Lebens auf der einen Seite, die Grundsätze der Tätigkeit des katholischen Klerus im Dienste der Gläubigen auf der andern bilden. Als drittes Hauptfach läßt sich das Kirchenrecht dieser Gruppe eingliedern, da diese Disziplin in ihrem systematischen Teil die Rechte und Pflichten der kirchlichen Stände behandelt, somit wie die zwei anderen praktische Ziele verfolgt.

4. Nach Ausscheidung dieser drei Gruppen bleibt eine große Zahl von theologischen Disziplinen übrig, die das eine gemeinsam haben, daß sie sich alle auf die Geschichte des Christentums beziehen. Für die Charakterisierung dieser vierten Gruppe ist der Ausdruck „Historische Theologie“ unstreitig geeigneter als das Wort „Kirchengeschichte“, das zu eng ist, um sie alle als einheitliche Fachgruppe zusammenfassen zu können. Dieser Ausdruck hat den weiteren Vorzug, daß er diese geschichtlichen Fächer als innere Bestandteile der Theologie prägnant in Anspruch nimmt und der Auffassung, als ob die Kirchengeschichte nur in uneigentlichem Sinne zur theologischen Wissenschaft gehöre, in wirksamer Weise entgegentritt. Diese Auffassung war berechtigt, solange das Wort „Theologie“ seine ursprüngliche Bedeutung hatte; nachdem es sich aber in der oben angegebenen Richtung erweitert hat, kann das Recht einer historischen Disziplin innerhalb der Wissenschaft vom Christentum nicht in Abrede gestellt werden. Dieses Recht beruht auf der Tatsache des religiösen Lebensprozesses der Gemeinschaft der Bekenner Christi, der mit ihrer Entstehung selbst anfing und durch alle Jahrhunderte ihrer Vergangenheit sich bis zum heutigen Tage fortgesetzt hat, und auf der aus dieser Tatsache sich unmittelbar ergebenden Forderung der wissenschaftlichen Erforschung des besagten Lebensprozesses, weil sonst die Wissenschaft vom Christentum weder vollständig noch vollkommen wäre. Vergegenwärtigt man sich die weitere Tatsache, daß das Wesen des Christentums sich erst im Verlaufe seiner Geschichte in seinen konstitutiven Ele-

menten entfaltet und geoffenbart hat, so ergibt sich ein noch viel innigeres Verhältnis zwischen der historischen Theologie und den übrigen Zweigen der theologischen Wissenschaft, die ohne ihre Mitwirkung gar nicht imstande wären, ihre Aufgaben zu erfüllen.

Ein dritter Vorzug des Ausdruckes „Historische Theologie" liegt darin, daß er den inneren Grund, vermöge dessen die zahlreichen historischen Disziplinen der Theologie sich zu einer einheitlichen Gruppe zusammenschließen, klar ausspricht. Alles menschliche Leben und Wirken vollzieht sich in Raum und Zeit und bringt einen spezifischen Inhalt zur Entwicklung und Auswirkung. Das gilt auch vom Leben und Wirken des Christentums. Wenn es auch den Anspruch darauf erhebt, nicht eine natürliche Erscheinung innerhalb der religiösen Entwicklung der Menschheit zu sein, sondern auf göttlicher Gründung zu beruhen, so vollzieht sich doch sein Leben im Rahmen jenes Entwicklungsprozesses, in dem das große Formalgesetz nicht bloß alles menschlichen Lebens, sondern alles geschaffenen Seins sich auswirkt, über das nur der ewig Seiende erhaben ist[2]. Wie daher alles Werden in der angegebenen dreifachen Richtung sich vollzieht, so liegt aller geschichtlichen Forschung und Darstellung und damit auch der Erforschung der Geschichte des Christentums ein dreifacher Gliederungsfaktor zugrunde: ein räumlicher, ein zeitlicher und ein sachlicher. Der räumliche Faktor tritt in der Geschichte des Christentums besonders hervor, seinem Charakter als Weltreligion entsprechend, vermöge dessen es nicht wie die antiken Nationalreligionen (solange diese wirkliche und lebendige Nationalreligionen waren) an die Grenzen eines bestimmten Landes oder Volkes gebunden ist, sondern von Anfang an das Bestreben zeigte, räumlich universal zu werden, und im Verlaufe seiner Geschichte es auch dadurch wurde, daß es in allen Erdteilen, wenn auch in dem einen mehr als in dem anderen Verbreitung gefunden hat. Der chronologische Gliederungsfaktor beruht auf den einzelnen Lebensstadien, die das Christentum bis zur Stunde erlebt hat, und deren Zahl sich darnach richtet, wie oft in seinem Leben wesentliche Veränderungen sich zugetragen haben, die dazu berechtigen, verschiedene zeitliche Abschnitte aufzustellen, von denen jeder infolge seiner Eigenart nach Schauplatz, Inhalt, Richtung und Gesamtresultat ein geschlossenes Ganze bildet.

Der wichtigste und reichste Gliederungsfaktor ist der sachliche. Er ergibt sich aus den verschiedenen Gebieten des Lebens der Christenheit, das sich im Rahmen ihrer sozialen Organisation als Kirche entfaltet hat.

Man teilt diese Lebensgebiete gewöhnlich in zwei Gruppen ein, in äußere und innere. Diese Einteilung darf nicht als veraltet angesehen werden; denn sie entspricht der Sachlage. Als äußere Lebensgebiete, d. h. als solche Lebensäußerungen, die sich aus den Beziehungen der Kirche zu der sie umgebenden Außenwelt ergeben, sind zu betrachten: 1. die Tätigkeit, die sie entfaltet zu dem Zwecke, sich innerhalb der Völker der Erde festzusetzen und immer mehr auszubreiten; 2. ihre Beziehungen zur staatlichen Obrigkeit der Völker, die sich zu ihr bekennen, oder in denen sie Anhänger besitzt, im besonderen derjenigen Völker, die jeweils die Hauptträger der Weltgeschichte sind; 3. endlich ihr praktisches Verhältnis zu den nichtchristlichen religiösen Gesellschaften sowie zu den christlichen, die sich im Verlauf der Jahrhunderte von ihr getrennt haben.

Den Hauptinhalt der historischen Theologie bilden indes die inneren Lebensgebiete der Kirche, d. h. diejenigen, die sich als die Funktionen ihres eigenen Lebens darstellen. Diese lassen sich auf fünf zurückführen:

1. das organisatorische, d. h. der Aufbau ihrer Verfassung, die gewissermaßen den Rahmen bildet, innerhalb dessen ihr inneres Leben sich entfaltet, und die Organe ihrer Wirksamkeit bestimmt;
2. das liturgische, d. h. die Ausbildung ihres Gottesdienstes und die Ausübung der verschiedenen Kulthandlungen;
3. das religiös-sittliche, d. h. die kirchliche Gesamtarbeit, die auf die Verwirklichung der christlichen Lebensideale abzielt durch den Erlaß und die Beobachtung praktischer Vorschriften, die Verwaltung und den Empfang der Gnadenmittel, endlich die Gründung und Fruchtbarmachung der kirchlichen Institutionen im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe;
4. das lehramtliche, d. h. die Ausbildung der kirchlichen Glaubenslehren im Kampfe mit den jeweils auftauchenden

Häresien und subsidiär die Ausgestaltung der theologischen Wissenschaft im Dienste des Glaubenslebens;

5. das kulturelle, d. h. die Einwirkung der kirchlichen Arbeit auf die nichtreligiösen Lebens- und Kulturverhältnisse ihrer Mitglieder.

Ein vergleichender Blick auf die zahlreichen geschichtlichen Fächer der Theologie führt nun zur Wahrnehmung, daß sie alle ihre Entstehung der verschiedenartigen Verbindung der drei besprochenen Gliederungsfaktoren verdanken. Aus der gleichmäßigen, Berücksichtigung aller drei ist die allgemeine Kirchengeschichte entstanden, deren Aufgabe in der Erforschung und Darstellung des tatsächlichen Verlaufes der Geschichte des Christentums in seiner organisierten Erscheinung als Kirche durch alle Jahrhunderte ihrer Vergangenheit, in vollem Umfange ihres Bestandes und nach allen Seiten ihres Lebens besteht. Die allgemeine Kirchengeschichte stellt sich somit als die Zentraldisziplin der historischen Theologie dar, und dieser Charakter muß ihr gewahrt bleiben, so groß auch die Fortschritte sein mögen, die durch die kirchengeschichtlichen Einzeldisziplinen besonders im letzten Jahrhundert erzielt wurden und in Zukunft noch zu erwarten sind. Ich halte es daher nicht für richtig, daß der unlängst verstorbene hochverdiente Münchener Kirchenhistoriker, der Verfasser eines der beliebtesten Lehrbücher der Kirchengeschichte der jüngsten Zeit, die christliche Kunst aus seiner Darstellung ausschied mit der Begründung, daß „diese im heutigen akademischen Unterricht als eigene Disziplin behandelt werde, auch allmählich so umfassend und wichtig geworden sei, daß mit einem bloßen Schema nicht gedient sein könne; ein solches müßte fast mehr verwirrend als belehrend wirken und würde außerdem den Umfang des Lehrbuches nutzlos vergrößern[3]". Ein jüngerer Kirchenhistoriker billigte dieses Vorgehen und ging sogar einen Schritt weiter, indem er den Wunsch aussprach, „daß auch die kirchlich-theologische Literaturgeschichte mehr und mehr als besondere Disziplin behandelt werde in Verbindung mit der heute so wichtigen Dogmengeschichte," und hinzufügte, es bliebe dabei noch ein so ausgedehntes Gebiet für die allgemeine Kirchengeschichte übrig, daß die Behandlung derselben die gewöhnlich für die Kirchengeschichte

angesetzten Stunden völlig in Anspruch nehmen würde[4]. In beiden Fällen spielt die Rücksicht auf praktische Verhältnisse und Bedürfnisse eine unberechtigte Rolle. Nicht nach dem Stande einer kirchengeschichtlichen Einzeldisziplin, noch viel weniger nach den zufällig zur Verfügung stehenden Stunden für den Unterricht, sondern nach inneren Forderungen und methodischen Grundsätzen hat sich der Auf- und Ausbau der theologischen Disziplinen denn doch zu richten! Sowohl die kirchliche Kunst als die theologische Literatur sind hochwichtige Äußerungen des kirchlichen Lebens; sie dürfen daher in dem Gesamtbild, das die allgemeine Kirchengeschichte von dem kirchlichen Leben der Vergangenheit zu entrollen hat, unter keinen Umständen fehlen. Welche Konsequenzen sich für die allgemeine Kirchengeschichte ergeben würden, wenn die Gesichtspunkte, von denen das eine der beiden erwähnten Lebensgebiete tatsächlich ausgeschlossen und das andere der Ausschließung empfohlen wurde, folgerichtig durchgeführt würden, braucht nicht näher ausgemalt zu werden. Die allgemeine Kirchengeschichte würde selbst allmählich zu einem „bloßen Schema" oder besser zu einem bloßen Schemen werden! Die Schwierigkeiten, welche die fortschreitende Spezialisierung der kirchengeschichtlichen Forschung und die ständige Vermehrung ihrer Ergebnisse dem Verfasser einer allgemeinen Kirchengeschichte zu bereiten geeignet sind, sind nicht gering zu schätzen; wer aber diese gewaltige Aufgabe übernimmt, muß ihren inneren Forderungen gerecht werden, und eine der wichtigsten Forderungen derselben besteht darin, daß jedem Lebensgebiet der Kirche der seiner Bedeutung entsprechende Platz zugewiesen werde.

Der Reichtum dieses Lebens in Verbindung mit der wachsenden räumlichen Ausdehnung und fortschreitenden zeitlichen Auswirkung desselben hat schon früh dazu genötigt, die drei Gliederungsfaktoren in ungleichmäßiger Weise zu berücksichtigen. Das führte zur Entstehung der kirchenhistorischen Spezialfächer, die sich im Verlaufe der Zeit, namentlich aber in den zwei letzten Jahrhunderten ausbildeten, und die im Grunde nichts anderes sind als selbständig gewordene Teile der allgemeinen Kirchengeschichte, die sich allmählich von ihr ablösten, selbstverständlich nicht nach einem vorgefaßten Schema, sondern die einen früher, die andern später nach Maßgabe praktischer Bedürfnisse und

persönlicher Initiativen. Als fächerbildend erwiesen sich dabei nur der räumliche und der sachliche Gliederungsfaktor[5]. Die Beschränkung des ersteren auf einen Teil des Gesamtumfangs der Kirche begründete die kirchliche Partikulargeschichte, welche die kirchliche Entwicklung eines Landes, einer Kirchenprovinz, einer Diözese, eines Dekanates bis herunter zu einer einzigen Pfarrei zum Gegenstande hat und sich von der allgemeinen oder Universalkirchengeschichte nur dadurch unterscheidet, daß sie sich auf einen größeren oder kleineren Teil des kirchlichen Gesamtgebietes beschränkt; denn innerhalb dieser räumlichen Begrenzung bringt sie wie jene das kirchliche Leben nach allen Seiten hin zur Darstellung. Die Geschichte der Kirche eines bestimmten Landes, die Diözesan- und Pfarreigeschichten bilden daher eine erste Gruppe von kirchengeschichtlichen Einzeldisziplinen, für die der räumliche Gliederungsfaktor maßgebend ist. Ob die hierher gehörigen Einzeldarstellungen sich auf die ganze Vergangenheit der betreffenden Landeskirche, Diözese, Pfarrei erstrecken oder nur auf einen Teil derselben, ist für ihre Zugehörigkeit zu dieser Gruppe irrelevant. Hier winkt der kirchenhistorischen Forschungsarbeit noch ein weites Feld!

Noch fruchtbarer für die Fächerbildung erwies sich der sachliche Gliederungsfaktor, dessen Berücksichtigung eine zweite Gruppe von kirchengeschichtlichen Einzelfächern ins Leben rief, deren charakteristisches Merkmal darin besteht, daß sie ihre Betrachtung auf eines der kirchlichen Lebensgebiete beschränken unter Ausschaltung aller übrigen. In dieser Gruppe spielt nicht bloß der zeitliche, sondern auch der räumliche Gliederungsfaktor keine Rolle, wenn es zu entscheiden gilt, welche kirchengeschichtlichen Einzelschriften zu ihr gehören; denn die Untersuchung z. B. des Schrifttums eines einzelnen Theologen gehört ebenso gut zur theologischen Literaturgeschichte wie diejenige der theologischen Literatur eines ganzen Zeitraumes, eines einzelnen Landes oder einer besonderen theologischen Schule.

Da nun acht verschiedene kirchliche Lebensgebiete unterschieden werden können, drei äußere und fünf innere, so kann grundsätzlich ein jedes derselben zum Gegenstand einer oder mehrerer kirchengeschichtlicher Einzeldisziplinen gemacht werden. Faßt man die einzelnen Gebiete ins Auge, so ergibt sich fol-

gendes Bild des jetzigen Standes ihrer Behandlung in Einzeldisziplinen.

Was zunächst die äußeren betrifft, so entspricht dem ersten derselben (siehe oben S. 121) die Missionsgeschichte, die sich in der Gegenwart besonderer Pflege erfreut. Das Bestreben, sie einer besonderen Missionswissenschaft einzuverleiben, mag praktisch berechtigt sein; grundsätzlich ist und bleibt die Missionsgeschichte eine kirchengeschichtliche Einzeldisziplin, und ihre Pflege muß sich dieser Eigenschaft derselben bewußt bleiben, damit sie nicht in die Gefahr komme, eine Dublette zur kirchlichen Partikular- oder gar zur allgemeinen Kirchengeschichte zu werden.

Das zweite äußere Lebensgebiet, das ich oben als die Summe der Beziehungen der kirchlichen zur staatlichen Autorität bezeichnet habe, ist noch nicht zum Gegenstand einer besonderen Disziplin gemacht werden. Der Grund dafür mag darin liegen, daß diese Seite der kirchlichen Tätigkeit so stark mit der allgemeinen Kirchengeschichte auf der einen, der politischen Geschichte der einzelnen Staaten und Länder auf der andern Seite verwachsen ist, daß die Loslösung von beiden, um sie zu einer Geschichte der Kirchenpolitik auszugestalten, sich noch nicht als vordringlich erwies. Anfänge einer solchen liegen vor in den Beiträgen zur Geschichte der Konkordate, der Nunziaturen, der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts sowie in den Darstellungen der Kirchenpolitik großer Päpste und großer Staatsmänner.

Die Behandlung des dritten äußeren Lebensgebietes hat sich von der allgemeinen Kirchengeschichte bzw. kirchlichen Partikulargeschichte noch nicht abgelöst.

Wesentlich fortgeschrittener ist der heutige Stand der kirchengeschichtlichen Einzeldisziplinen, die sich auf die inneren Lebensgebiete der katholischen Kirche beziehen. Der Reichtum derselben tritt dadurch besonders in die Erscheinung, daß ihre Erforschung bereits zur Ausbildung verschiedener Einzelfächer geführt hat, die ein und dasselbe Gebiet zum Gegenstand haben.

Für das erste (siehe oben S. 122) ist die Papst- und die Konziliengeschichte voll ausgebildet. Die Beiträge zur Geschichte des katholischen Episkopates sind aber zur kirchlichen Partikulargeschichte zu rechnen, und wenn

uns auch die Zukunft eine Geschichte des katholischen Gesamtepiskopates oder gar des katholischen Gesamtklerus schenken würde, so müßte auch diese in ihrem Aufbau sich nach den einzelnen Ländern bzw. Kirchenprovinzen richten.

Der Erforschung des Kultus dienen bereits drei Einzeldisziplinen, die Geschichte der Liturgien, die in einem vielversprechenden Aufblühen begriffen ist, die von G. de Rossi begründete christliche Archäologie und die kirchliche Kunstgeschichte, deren mächtige Fortschritte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts allbekannt sind.

Für das religiös-sittliche Lebensgebiet steht die Hagiographie im Vordergrund. Weit fortgeschritten ist auch die Mönchs- und Ordensgeschichte. Dazu kommt die Geschichte der praktischen Aszetik und Mystik sowie die Geschichte der christlichen Liebestätigkeit in ihren mannigfachen Äußerungen und Institutionen. In der jüngsten Zeit trat eine weitere Spezialdisziplin auf den Plan, die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, die sich aber noch in den Kinderschuhen bewegt, ebenso wie die christliche Sittengeschichte.

Auf dem Gebiete des Glaubenslebens bewegt sich eine weitere Gruppe von Einzelfächern. Zunächst die theologische Literaturgeschichte, die am weitesten ausgebaut ist, insofern sie sich auf das christliche Altertum bezieht und meist den Namen Patrologie trägt. Die Beiträge zur Geschichte der theologischen Literatur des Mittelalters haben sich in den letzten Jahrzehnten stark vermehrt. Am meisten bleibt noch zu tun, so paradox es klingen mag, für die Erforschung der theologischen Literatur der Neuzeit. Die Dogmengeschichte ist in ihrer heutigen Gestalt die Schöpfung nicht der katholischen, sondern der protestantischen Theologie. Dieser Ursprung erklärt das Mißtrauen, das ihr in katholischen Kreisen vielfach entgegengebracht wird, das aber in der Gegenwart erfreulicherweise im Verschwinden begriffen ist. Das Mißtrauen gegen die christliche Dogmengeschichte an und für sich ist ganz und gar ungerechtfertigt; denn so sicher die Tatsache ist, daß die kirchlichen Dogmen einen Entwicklungsprozeß durchgemacht haben, so berechtigt ist auch die wissenschaftliche Erforschung dieses Prozesses. Weniger

weit gediehen ist die Geschichte der einzelnen theologischen Wissenschaften, die weder mit der theologischen Literaturgeschichte noch mit der Dogmengeschichte identifiziert werden darf, so nahe sie sich auch mit ihnen berührt. Als vierte Disziplin tritt die vergleichende Konfessionskunde oder Symbolik hinzu als Darstellung der Lehrgegensätze zwischen den einzelnen Kirchenkomplexen.

Die Erforschung des fünften Lebensgebietes, das ich das kulturelle genannt habe, ist seit dem 18. Jahrhundert vielfach gefördert worden. Eine christliche Kulturgeschichte, in der alle Einwirkungen des Christentums auf die nichtreligiösen Lebensverhältnisse seiner Bekenner zur Darstellung gebracht wären, besitzen wir aber noch nicht.

Diese kurze Übersicht dürfte genügen, um zu zeigen, daß das Wort „Kirchengeschichte“ in Wirklichkeit zu eng ist, um die erwähnten zahlreichen theologischen Disziplinen als einheitliche Gruppe zusammenfassen zu können, daß es daher nicht einen Streit um Worte bedeutet, wenn man ihm den Ausdruck „Historische Theologie“ vorzieht.

Einen letzten Vorzug dieses Ausdruckes erblicke ich darin, daß er klar zum Bewußtsein bringt, daß alle erwähnten theologischen Fächer eine und dieselbe Methode zu befolgen haben, nämlich die historische.

Die historische Methode, so wie sie sich seit den Tagen des Humanismus ausgebildet hat und im 19. Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß gelangt ist, fordert die Beobachtung der drei bekannten Gesetze, an die alle Erforschung der Vergangenheit sich halten muß, wenn sie ihr Ziel erreichen will, der Gesetze der Quellenmäßigkeit, der Objektivität und der genetischen Erklärung. An diese Gesetze ist somit auch die historische Theologie gebunden. Der Kirchenhistoriker darf das Material, das er verarbeiten will, nur aus den kritisch gesichteten, als echt befundenen und als zuverlässig erwiesenen Quellen der Vergangenheit der Kirche selbst schöpfen. Bei der Wiedergabe dieses Tatsachenmaterials in Wort und Schrift ist er zur rückhaltlosen Anerkennung des Tatbestandes verpflichtet, ohne Rücksicht darauf, ob dieser Tatbestand für die an den Tatsachen beteiligten kirchlichen Personen günstig oder ungünstig, für ihn selbst angenehm oder unangenehm

ist. Das fordert das zweite Gesetz. Daß es nicht die Forderung der Voraussetzungslosigkeit in sich schließt, sondern nur das Freisein von Vorurteilen, wird in der Gegenwart von allen Einsichtigen anerkannt; denn jene Forderung hat sich für jeden Historiker, gleichviel ob Profan- oder Kirchenhistoriker, als undurchführbar herausgestellt[6]. Wohl aber verpflichtet es jeden Historiker zu einer fortgesetzten sorgfältigen Selbstkontrolle, damit er sich seiner Voraussetzungen in jedem Stadium der Forschung bewußt bleibe und sich nicht von Vorurteilen irgendwelcher Art beherrschen lasse: eine Aufgabe, deren praktische Lösung schwieriger ist als ihre theoretische Formulierung.

Bei dem dritten Gesetze mehren sich die Schwierigkeiten. Dieses besagt, daß der Historiker das Werden der von ihm festgestellten Tatsachen zu erklären hat, weil die Geschichte erst dadurch „zum Rang einer Wissenschaft erhoben wird", daß sie die Ursachen oder Faktoren aufdeckt, denen die geschichtlichen Tatsachen ihre Entstehung (Genesis) verdanken. Soweit es sich nun um die Tatsachen der profanen Geschichte handelt, wird der Historiker diesem Gesetze gerecht, indem er sie einzig und allein auf ihre empirischen Ursachen zurückzuführen sucht, die man in drei Kategorien einzuteilen pflegt: 1. die individuell-psychologischen, d. h. die Gedanken und die Ziele der Einzelpersonen, welche die in Frage stehenden Tatsachen gesetzt haben; 2. die sozialpsychologischen oder kulturellen, d. h. der Gesamtkulturstand der Zeit, in der die betreffenden Einzelpersonen lebten, sowie der Nation, zu der sie gehörten, infolge des Einflusses, den diese Gesamtverhältnisse auf sie ausübten, und der Grenzen, die sie ihrer individuell-psychologischen Tätigkeit setzten; endlich 3. die physischen, d. h. die äußeren Naturverhältnisse, von denen die Entwicklung und konkrete Gestaltung der Kultur eines jeden Volkes selbst wieder abhängig ist. Die Einschränkung auf diese empirischen Ursachen ist aber aus dem Grunde gerechtfertigt, weil für die profanen Tatsachen der Geschichte, so lange es sich um ihre geschichtliche Erforschung, nicht um ihre geschichtsphilosophische Wertung handelt, metaphysische Faktoren nicht in Anspruch genommen werden.

Dieses Gesetz kann und muß der Kirchenhistoriker ebenso beobachten wie der Profanhistoriker; denn die kirchlichen Tat-

sachen, mit denen er sich zu beschäftigen hat, gehen zunächst auf dieselben empirischen Faktoren zurück, die für die profane Geschichte gelten.

Bei der Geschichte des Christentums tritt aber ein weiteres Moment hinzu, weil dieses den Anspruch darauf erhebt, durch den höchsten metaphysischen Faktor, Gott selbst, ins Leben gerufen worden zu sein und unter der Leitung des Geistes Gottes zu stehen. Diesen Anspruch hat nur die katholische Kirche konsequent festgehalten. Darum erhebt sich die Frage, ob die historische Theologie an weitere, von den methodologischen Gesetzen der profanen Geschichtswissenschaft verschiedene Gesetze gebunden ist, nur für den katholischen Bearbeiter derselben. Praktisch hat diese Frage für die kirchenhistorische Forschung eine geringere Bedeutung, als es auf den ersten Blick scheint; denn auf weite Strecken hin hat auch der katholische Kirchenhistoriker keinen Anlaß, über die empirischen Faktoren des kirchlichen Tatsachenmaterials hinauszugreifen. Es gibt aber solche Anlässe, und da die Frage grundsätzlicher Natur ist, so erheischt sie eine grundsätzliche Lösung.

Die gegnerischerseits früher vielfach beliebte Lösung, die der katholischen Behandlung der Kirchengeschichte von vornherein den wissenschaftlichen Charakter absprach, imponiert heute niemand mehr. Die Analyse der historischen Forschungsarbeit hat seit geraumer Zeit die Aufmerksamkeit auf eine vierte Aufgabe des Historikers gelenkt, die zu den ersten drei, von denen vorhin die Rede war, hinzutritt und mit der seine Arbeit erst ihren vollen Abschluß gewinnt, nämlich die Beurteilung der Tragweite und des Wertes der Tatsachenkomplexe, die er aus den Quellen geschöpft und in ihren genetischen Zusammenhang gestellt hat, und sie führte zur Erkenntnis, daß der Historiker die Maßstäbe dieser Beurteilung nicht dem empirischen Tatbestand selbst entnimmt, sondern seinen persönlichen Überzeugungen, die in letzter Linie auf seine Weltanschauung zurückgehen. Von dieser Art ist nun aber unstreitig die Stellung des Historikers zu dem erwähnten Anspruch des Christentums, im letzten Grunde nicht ein Menschenwerk, sondern Gotteswerk zu sein. Hätte nun die Anerkennung dieses Anspruches die „Unwissenschaftlichkeit“ des betreffenden Historikers zur notwendigen Folge, so müßte

dieselbe Folgerung aus der Leugnung dieses Anspruches gezogen werden, und als Konsequenz ergäbe sich die lächerlich wirkende Erscheinung von zwei Lagern von Historikern, die sich gegenseitig die Wissenschaftlichkeit absprechen! Von dem Fluch dieser Lächerlichkeit hat die Erkenntnis befreit, daß die Position beider Lager, so sehr sie sich inhaltlich widersprechen mögen, in formalwissenschaftlicher Hinsicht die gleiche ist, weil beide in ihrem Urteil von Voraussetzungen philosophischer und theologischer Natur abhängig sind. Das bestätigt die Erfahrung, die man jeden Tag machen kann, daß zwei Historiker, von denen der eine auf gläubigem, der andere auf ungläubigem Standpunkte steht, bei gleich gewissenhafter Handhabung der methodischen Gesetze in der Erforschung eines identischen Tatsachenkomplexes zu ganz verschiedenen, ja einander widersprechenden Resultaten gelangen, sobald es gilt, abschließende Urteile über die Tragweite und den Wert desselben zu gewinnen. Die objektive Gültigkeit dieser letzten Urteile hängt somit selbst wieder von der Richtigkeit jener Voraussetzungen ab. Die neue ausschlaggebende Frage, die sich infolgedessen einstellt, welches von den beiden Lagern die richtigen Voraussetzungen besitzt, kann aber nicht mehr auf dem Boden der Kirchengeschichte gelöst werden, sondern nur auf dem Boden, auf dem diese Voraussetzungen selbst liegen, nämlich auf dem der Philosophie und der dogmatischen Theologie.

Es erübrigt sich, auf eine andere Lösung der Frage näher einzugehen, die, von der Auffassung ausgehend, es könne historisch wahr sein, was dogmatisch falsch ist, und umgekehrt, die Behauptung aufstellte, der katholische Historiker könne beides vertreten, das eine als Historiker, das andere als offenbarungsgläubiger Christ. Diese Lösung, die schließlich auf die Repristinierung der berüchtigten Theorie von der doppelten Wahrheit hinausläuft, ist mit Recht autoritativ abgewiesen worden. Wie dieses eine Extrem, das der historischen Betrachtungsweise eine ganz ungebührliche Selbständigkeit zuerkennt, ist aber auch das andere abzuweisen, das ihr jede Selbständigkeit abspricht und die historische Methode der dogmatischen Methode unterstellt.

Beide Extreme lassen erkennen, daß die richtige Lösung der Frage von der richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der historischen und der dogmatischen Methode abhängt. Es

gilt daher, die Eigenart beider Methoden festzustellen, was um so notwendiger ist, als vielfach in beide ein Element hineingetragen wird, das nicht in sie hineingehört.

Methode im technischen Sinne des Wortes bedeutet die Arbeitsweise, die bei der Erforschung irgendeines Wissensgebietes eingehalten werden muß, wenn diese ihr Ziel erreichen soll, die Erkenntnis der Wahrheit. Diese Arbeitsweise wird bei jeder Wissenschaft näher bestimmt sowohl durch den Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigt, als durch das Ziel, das sie sich steckt. Den Gegenstand der Dogmatik bildet das theoretische Lehrgebäude der katholischen Kirche, und ihr Ziel ist ein dreifaches: 1. der Nachweis, daß die einzelnen Lehrsätze in den Quellen der Offenbarung begründet sind; 2. der Nachweis, daß sie nicht mit der menschlichen Vernunft in Widerspruch stehen, vielmehr geeignet sind, die höchsten Ansprüche der menschlichen Natur zu befriedigen; 3. die Widerlegung der gegen sie erhobenen Einwände, sei es auf Grund der Heiligen Schrift oder mit Hilfe von Vernunftgründen. Danach bestimmt sich die dogmatische Methode. Da die Dogmatik es nicht mit dem Entwicklungsprozeß der kirchlichen Lehren zu tun hat, geht sie nicht genetisch, sondern systematisch vor; mit andern Worten, sie behandelt die einzelnen Dogmenzyklen nach Maßgabe nicht ihrer Entstehung und Entwicklung, sondern ihrer Stellung im Lehrsystem der Kirche. In ihrer Beweisführung und bei der Widerlegung der entgegengesetzten Lehrmeinungen wendet sie die positive Methode an, soweit Schrift und Tradition in Frage kommen, die philosophisch-spekulative, insoweit sie mit Vernunftgründen operiert. Nun wird von dem katholischen Dogmatiker die gläubige Anerkennung des göttlichen Offenbarungscharakters der kirchlichen Dogmen gefordert. Diese Forderung ist aber nicht ein Ausfluß der dogmatischen Methode, sondern der Glaubenspflicht des katholischen Christen überhaupt. Sie hat daher mit der dogmatischen Methode als solcher nichts zu tun.

Für die Bestimmung der Methode der historischen Theologie ist von dem Grundsatz auszugehen, daß die Geschichte ihren Charakter als empirische Wissenschaft nicht verliert bei ihrer Anwendung auf Christentum und Kirche. Als empirische Wissenschaft kann aber die historische Theologie nur den einen von den

beiden Faktoren, auf denen das Leben der Kirche beruht, direkt und unmittelbar erfassen, nämlich den menschlichen, aus dem einfachen Grunde, weil der göttliche Faktor dieses Lebens als solcher nicht in die empirische Erscheinung tritt. Sie kann daher weder den göttlichen Charakter des Christentums als Ganzes gefaßt, noch den göttlichen Ursprung irgendeiner seiner Lehren, Institutionen oder praktisch-religiösen Vorschriften von sich aus dartun. Wer somit diesen Nachweis von ihr verlangt, fordert von ihr das Unmögliche, und wer sie verurteilt, weil sie das Unmögliche nicht leistet, versündigt sich gegen das elementarste Gesetz der Gerechtigkeit. Diesen Nachweis zu erbringen, ist Sache nicht der historischen, sondern der dogmatischen Theologie.

Ein verhängnisvoller Irrtum ist es aber, wenn die Behauptung aufgestellt wird, daß der katholische Historiker durch die historische Methode gezwungen werde, den göttlichen Faktor des Christentums zu leugnen. Die historische Methode erschöpft sich in den Gesetzen der Quellenmäßigkeit, der Objektivität und der genetischen Erklärung der kritisch gesichteten und objektiv dargestellten Tatsachen durch die Feststellung ihrer empirischen Ursachen. Die Stellungnahme zu der Frage, ob der kirchliche Tatsachenbestand als Ganzes bzw. eine kirchliche Einzeltatsache außerordentlichen Charakters dazu berechtigt, Gott als ihre letzte Ursache zu postulieren, gehört zu der oben S. 129 erwähnten vierten Aufgabe des Historikers, für die sich aus den angegebenen Gründen keine methodischen Normen derselben Art wie die Regeln für die ersten drei aufstellen lassen. Von der historischen Methode wird somit weder die gläubige Anerkennung noch die Leugnung des übernatürlichen Charakters des Christentums gefordert; beide richten sich nach den persönlichen Überzeugungen, die der Historiker in dem Augenblicke bereits besitzt, in dem er an den Komplex kirchenhistorischer Tatsachen herantritt, deren Erforschung und Darstellung er sich zur Aufgabe stellt[7].

Ein Irrtum ist es auch, wenn behauptet wird, der katholische Kirchenhistoriker sei verpflichtet, bei seiner Forschungsarbeit von seiner Glaubensüberzeugung abzusehen. In dieser Behauptung liegt ein unbewußtes Zugeständnis an die Gegner, die für sich selbst weit davon entfernt sind, von ihrem grundsätzlichen Standpunkt abzusehen, sondern ihn kräftig zur Geltung zu bringen

pflegen. Richtig ist, daß der katholische Kirchenhistoriker dasselbe subjektive Recht hat, seinen offenbarungsgläubigen Standpunkt zu bejahen, das die Vertreter der rationalistischen, positivistischen und materialistischen Geschichtsauffassung für sich beanspruchen. Jene Behauptung steht außerdem in Widerspruch sowohl mit der ethischen Forderung, daß der ehrliche Historiker seinen prinzipiellen Standpunkt offen bekenne, als mit der psychologischen Tatsache, daß die letzten Voraussetzungen einer geschichtlichen Untersuchung größeren Stiles sich gar nicht verheimlichen lassen, sondern unwillkürlich, ja selbst gegen den Willen ihres Verfassers an den entscheidenden Stellen an das Tageslicht treten. Genügt es doch z. B., einen flüchtigen Blick in eine Biographie Luthers zu werfen, um in kürzester Frist feststellen zu können, ob ihr Verfasser ein Protestant oder ein Katholik ist, auch wenn sein Name auf dem Titelblatt nicht figuriert!

Auf Grund vorstehender Erwägungen läßt sich das Verhältnis zwischen der dogmatischen und der historischen Methode unschwer bestimmen. Ich skizziere es in folgenden Sätzen:

1. Sie sind wesentlich voneinander verschieden infolge der Verschiedenheit der beiden Wissenschaften, denen sie dienen, und von denen jede ihr eigenes Gebiet, ihre besonderen Erkenntnismittel und ihre spezifische Aufgabe besitzt. Sie sind daher auch voneinander unabhängig.

2. Ein grundsätzlicher Konflikt zwischen beiden ist aus dem Grunde ausgeschlossen, weil die historische Methode sich ausschließlich auf dem Boden der empirischen Tatsachen bewegt, während die dogmatische die Erforschung des kirchlichen Lehrsystems zum Gegenstande hat, das entweder mit empirischen Tatsachen nichts zu tun hat, oder, wo das der Fall ist, nicht die empirische Tatsache als solche (z. B. die historische Existenz Jesu von Nazareth) betrifft, sondern den geoffenbarten Charakter und Inhalt dieser Tatsache (z. B. Jesus von Nazareth der Sohn Gottes und Erlöser der Welt).

3. Tatsächliche Konflikte zwischen der dogmatischen und der historischen Theologie können daher niemals innerlich berechtigte Ausflüsse der historischen bzw. der dogmatischen Methode sein. Die im Verlaufe der Zeiten zwischen ihnen eingetretenen Konflikte sind vielmehr auf ein Doppeltes zurück-

zuführen: a) auf die fehlerhafte Handhabung einer der beiden oder auch beider Methoden; b) auf falsche Urteile entweder des Dogmatikers, der sich mit sicheren Tatsachen, oder des Historikers, der sich mit feststehenden kirchlichen Lehren in Widerspruch setzt. Diese Konflikte sind somit relativen, nicht absoluten Charakters. Es ist daher die Möglichkeit ihrer Beilegung gegeben, die erfahrungsgemäß bei der ersten Fehlerquelle leichter zu erzielen ist als bei der zweiten: ein deutlicher Beweis dafür, wie verschiedener Natur beide Fehlerquellen sind.

4. Beide Methoden stehen nicht bloß in keinem notwendigen Gegensatz; sie sind vielmehr dazu befähigt und nach katholischer Auffassung dazu bestimmt, in einem harmonischen Verhältnis zueinander zu stehen und sich gegenseitig wichtige Dienste zu leisten. Ohne die Kenntnis der historischen Theologie ist der Dogmatiker aus dem schon oben S. 120 angeführten Grunde gar nicht imstande, seine Aufgabe mit der nötigen Umsicht und mit vollem Erfolge zu erfüllen. Die historische Theologie ist ihrerseits in der Lage, auf Grund der quellenmäßigen, objektiven und genetischen Untersuchung der Gesamtgeschichte des Christentums, die mit Macht auf den göttlichen Faktor derselben hinweist, der dogmatischen Theologie eigene Glaubwürdigkeitsgründe bereitzustellen.

Nun kann auch die oben S. 129 aufgeworfene Frage, ob die historische Theologie an weitere, von den Gesetzen der Geschichtswissenschaft überhaupt verschiedene methodologische Gesetze gebunden sei, beantwortet werden. Die Antwort kann nur dahin lauten, daß es solche Gesetze nicht gibt[8]. Zur theologischen Wissenschaft gehört die historische Theologie nicht kraft einer besonderen Methode, sondern durch ihren materiellen Gegenstand, den tatsächlichen Verlauf der Geschichte des Christentums von seinen Anfängen bis zur Gegenwart.

Die gläubige Anerkennung des übernatürlichen Charakters des Christentums sowie die Berücksichtigung des göttlichen Faktors des kirchlichen Lebens ist nicht eine methodologische Forderung, sondern sie fließt aus der Glaubensüberzeugung des katholischen Historikers, die nicht bloß kein Hindernis für seine Forschungsarbeit darstellt, sondern ihn erst recht dazu befähigt, den vollen Sinn und die innerste Bedeutung der Geschichte des

Christentums zu verstehen und zu würdigen. Diese fördernde Funktion der gläubigen Einstellung des Erforschers der kirchlichen Vergangenheit muß mit Nachdruck betont werden; denn sie wird selbst in unseren Kreisen manchmal verkannt. Und doch dürfte eine kritische Prüfung der kirchenhistorischen Literatur vom 18. Jahrhundert an bis zur Gegenwart, soweit sie sich nicht auf Einzelfragen beschränkt, sondern entweder auf die gesamte kirchliche Vergangenheit oder auf größere Zeitabschnitte derselben sich erstreckt, zur Genüge ersehen lassen, welch seltsame Früchte die kirchenhistorische Forschungsarbeit zeitigt, wenn sie von der rationalistischen, positivistischen oder materialistischen Geschichtsauffassung beherrscht wird. Der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet es mir nicht, diese Behauptung an der Hand charakteristischer Beispiele zu begründen. Es genüge der Hinweis auf ein solches Beispiel aus der jüngsten Zeit: ich meine die vom Standpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung geschriebene Entwicklungsgeschichte des Christentums von Otto Seeck (Stuttgart 1921), die eben deswegen nichts anderes werden konnte, als was sie in Wirklichkeit ist, nämlich eine Karikatur nicht bloß der Entwicklung des Christentums, sondern des Christentums überhaupt.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Daß die Einbürgerung des Ausdruckes auch hier Fortschritte macht, beweist der Umstand, daß die Fortsetzungen der „Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München", herausgegeben von A. Knöpfler (seit 1899), und der „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen", herausgegeben von M. Sdralek (seit 1902), nunmehr den Titel: „Münchener" bzw. „Breslauer Studien zur historischen Theologie" (1921 bzw. 1922) führen.

[2] Der Anstoß, der an dem Wort „Entwicklung" bei seiner Anwendung auf das Christentum vielfach genommen wird, beruht auf der Auffassung, als werde damit ohne weiteres dem Christentum der Charakter einer rein natürlichen Erscheinung zugesprochen. Diese Auffassung ist falsch. Das Wort „Entwicklung" besagt nichts über Wesen und Natur dessen, was sich entwickelt; dieses kann sowohl menschlich-natürlich als göttlich-übernatürlich sein. Das Entwicklungsgesetz gilt auch für letzteres, sobald es in die Geschichte der Menschheit eintritt, weil es in dem Wesen alles geschaffenen Seins begründet ist, das durch die Erhebung in das Reich des Übernatürlichen nicht verändert wird noch verändert werden kann. Das hat schon die mittelalterliche Scholastik erkannt, indem sie nicht bloß den bekannten Grundsatz aufstellte: Gratia non mutat naturam,

sondern auch den weniger bekannten: Omne contentum in continenti non per modum contenti, sed per modum continentis.

[3] A. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Vorwort zur ersten Auflage, Freiburg 1895).

[4] J. P. K. im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 16 (1895) 887 f.

[5] Es gibt allerdings zahlreiche Spezialdarstellungen der Geschichte des christlichen Altertums, der Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, für die der zeitliche Gliederungsfaktor maßgebend ist. Da aber diese drei Zeiträume die obersten Gliederungen der allgemeinen Kirchengeschichte bilden, so stellen jene Spezialdarstellungen keine Spezialfächer dar; sie sind vielmehr die Hauptteile der allgemeinen Kirchengeschichte selbst. — Auf die Polemik von K. Heussi (Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1921) gegen diese Dreiteilung kann ich hier nicht näher eingehen. Sie ist gegenüber der üblichen Abgrenzung der drei Zeiträume und der Auffassung, als stünden sie auf demselben Plan nebeneinander, durchaus berechtigt; mit der Bestreitung der Universalgeschichte als solcher und der Behauptung, daß die Perioden überhaupt nicht in der objektiven Wirklichkeit vorhanden sind, sondern lediglich im Geiste des Historikers (S. 60), schießt sie aber weit über das Ziel hinaus. Die Behauptung des Verfassers, daß ich in meiner Schrift „Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung" (Mainz 1908, S. 15) das Abendland für den Gang der geschichtlichen Entwicklung und damit für die Periodisierung der Kirchengeschichte maßgebend sein lasse (S. 26), beruht auf einem Mißverständnis. Ich betrachte das Mittelalter als einen eigenen Zeitraum innerhalb der kirchlichen Entwicklung des Abendlandes und bin der Meinung, daß der Ausdruck „Mittelalter" sich gar nicht auf die Geschichte der Kirchen des Ostens anwenden läßt, wenn man mit diesem Ausdruck einen eindeutigen Sinn verbindet.

[6] Vgl. A. M. Koeniger, Voraussetzungen und Voraussetzungslosigkeit in Geschichte und Kirchengeschichte, München 1910, mit sehr umfassenden Literaturangaben. Die wichtigste inzwischen hinzugetretene Literatur ist in der von K. Bihlmeyer herausgegebenen 7. Auflage des Lehrbuches der Kirchengeschichte von F. X. Funk, Paderborn 1921, S. 1 Anm. 1 und S. 3 Anm. 1 verzeichnet.

[7] Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die Erforschung eines größeren kirchenhistorischen Tatsachenkomplexes zur Gewinnung eines neuen grundsätzlichen Standpunktes der katholischen Kirche gegenüber führen kann, wie das z. B. von den berühmten Konvertiten J. H. Newman und Friedrich Hurter bezeugt ist. Das sind aber Ausnahmefälle.

[8] Wenn ich in meiner Wiener Antrittsrede über die „Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart", Stuttgart 1898, S. 18, die Frage, ob für den katholischen Kirchenhistoriker spezifische Gesetze bestehen, bejaht habe, so steht das nicht im Widerspruch mit dem oben Gesagten; denn der Zusammenhang zeigt, daß der Ausdruck „Gesetz" dort nicht im methodologischen Sinne gebraucht ist.



Zur Paradiesesschlange.

Von Johannes Hehn.

Auf dem Berichte vom Sündenfalle Gen. 3, den man „die Perle der alttestamentlichen Erzählungskunst“ genannt hat, beruht die ganze Erlösungs- und Heilslehre des Christentums. So psychologisch fein entwickelt und so geschlossen durchgeführt nun aber auch die Erzählung ist, die uns erklärt, wie Leiden, Mühsale und Tod in die Welt gekommen, nachdem Gott alles gut geschaffen hatte, so schwebt doch ein geheimnisvolles Dunkel über dem Berichte. Was hatte es z. B. mit dem Baume in der Mitte des Gartens für eine Bewandtnis, von dessen Früchten zu essen Gott verboten hatte? Jedenfalls ein sehr merkwürdiger Baum, wenn der Genuß seiner Früchte die Erkenntnis von Gut und Bös, aber auch den Tod zur Folge hat. Man sollte glauben, daß kein Zweifel herrschen könne, daß sich der Erzähler hier einer symbolischen Sprache bedient, um seine Ideen zu vermitteln. Was ist dann besonders die Schlange für ein sonderbares Wesen, das den Menschen verführt hat? Woher kommt sie, und warum wird gerade ihr diese Aufgabe zugeteilt? Nach dem Wortlaute handelt es sich um eine natürliche Schlange, um ein Tier, nicht um eine symbolische Einkleidung: am Anfang wird sie als das listigste von allen Tieren des Feldes bezeichnet, die Jahwe gemacht hatte, und zum Schlusse wird sie damit bestraft, daß sie auf dem Bauche kriechen und Staub fressen soll. Auch die Feindschaft, die Gott V. 15 zwischen der Verführerin und den Nachkommen der Verführten setzt, erklärt sich leicht aus der Beobachtung, daß der Mensch dieses heimtückische Tier, dessen giftigem Bisse er oft ahnungslos ausgesetzt ist, zertritt oder niederschlägt, wo er es findet. Eine unbefangene, voraussetzungslose Erklärung, die nur das aus dem Texte herausliest, was wirklich darin steht, muß sich, sagen die heutigen Exegeten, damit zufrieden geben, wenn auch manche Frage ungelöst bleibt. Es handle sich eben um einen Mythus, der zeigen wolle, wie die Menschen aus dem Paradies

vertrieben wurden, und woher die merkwürdige Erscheinung komme, daß die Schlange auf dem Bauche krieche. „Die im Staube Kriechenden“ ist ja ein förmlicher Name für die Schlangen im Alten Testament, Dt. 32, 24; Mi. 7, 17, man sah also darin das besondere Charakteristikum dieses Tieres. Der Mythus setze voraus, daß die Schlange früher einmal aufrecht gegangen sei; daß sie rede — nun der Mythus führe eben die Tiere redend ein.

Jede Erklärung ist soviel wert, als sie an Klarheit bringt. Wenn sie aber da, wo die Schwierigkeiten beginnen, uns mit der Redensart tröstet, das sei eben die Darstellungsweise des Mythus, so hätten sich die naiven Menschen von damals erzählt, ursprünglich müsse das oder jenes wohl anders gelautet haben, so ist das doch nur ein verhülltes Bekenntnis des Nichtwissens.

Darf man wirklich bei dem hohen sittlichen Ernste, der die Erzählung trägt, und angesichts des Zusammenhangs, in dem sie erscheint, an einen naiven Mythus, an eine Volkserzählung aus altersgrauer Zeit denken, wie es die neueren Erklärer tun? Schon die geistreichen Wortspiele (ᵋārūm schlau — ᵋērōm nackt) und Antithesen weisen auf die schriftstellerische Kunst des Verfassers, nicht aber auf die dichtende Volksphantasie hin. Dem Erzähler handelt es sich gewiß nicht um ein Kindermärchen aus alter Zeit, sondern um ein weittragendes Problem. Er hat die Erschaffung der Welt und den glücklichen Urzustand des Menschen berichtet und steht nun vor der schwierigsten Frage der Theodizee: Woher das Böse, das Leiden in der Welt, nachdem Gott alles gut gemacht hatte, kein böses Prinzip ihm gegenüberstand, von dem das Böse seinen Ausgang haben konnte? Wäre es nicht ein bedenkliches Herausfallen aus der Rolle, wenn unser Erzähler da, wo er die tiefsten Probleme des Daseins behandelt, uns nichts weiter erklären wollte, als woher es kommt, daß die Schlange auf dem Bauche kriecht und Staub zu fressen scheint? Er dringt tief in die Seele des Menschen, besonders des Weibes ein und sucht nach einem Faktor in der Natur, der dem Menschen zum Verhängnis geworden ist. Einem Manne, der von höchster Warte die bedeutsamsten Fragen des Daseins lösen will, darf man die Sammlung von Naivitäten, wie sie die so einfach erscheinende mythologische Erklärungsweise annimmt, kaum zutrauen.

Er hält an dem Gedanken, daß die Schöpfung von Anfang an gut und vollkommen war, fest, stellt dem alleinigen Schöpfer kein uranfängliches böses Prinzip gegenüber und überwindet so den Dualismus, der die alten Religionen des Orients samt und sonders beherrscht. Die Überwindung des Dualismus war eine geistige Großtat der israelitischen Religion, besonders aber ist bewundernswert, wie unser Schriftsteller die Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt löst. Er findet einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen physischer und moralischer Welt, das physische Übel hat seinen Grund in einem moralischen Mangel, es wurzelt in dem Ungehorsam gegen Gottes Gebot. Damit aber knüpft er an eine Grundidee des Alten Testamentes an: Wo Krankheit und Elend auftreten, muß irgendeine Sünde die Ursache bilden, mag sie nun bekannt oder unbekannt sein. Das Alte Testament schließt von dem physischen Übel regelmäßig auf eine moralische Verfehlung, mag das Übel nun den einzelnen oder ganze Völker treffen.

Aber wie konnte der Mensch in seinem anfänglichen Glückszustande dazu kommen, Gottes Gebot zu übertreten? Das erforderte doch einen Anstoß von außen. Eine tückische, geheimnisvolle Macht hat den unerfahrenen Menschen getäuscht, hat das Denken des schwächeren Teiles verwirrt, und so kam die Übertretung. Der Schlange wird demgemäß ein Absichts- und Tätigkeitsfeld zugeschrieben, das weit über das des natürlichen Tieres hinausgeht. Man fühlte in der Schlange das denkende, böse Wesen und setzte sie deshalb bereits im Alten Testamente selbst dem Teufel gleich. „Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen", erklärt das Buch der Weisheit 2, 24, es sieht also in der Schlange eine dämonische Macht. Das ist auch die Anschauung des Neuen Testaments, wenn Jo. 8, 44 offenbar mit Bezugnahme auf den Sündenfall der Teufel „ein Menschenmörder von Anbeginn" genannt wird (vgl. 1. Jo. 3, 8), und in der Apokalypse wird der Endkampf gegen die gottwidrige Macht als Kampf gegen „den großen Drachen, die alte Schlange, der genannt wird der Teufel und Satan, der die ganze Welt verführt", dargestellt (Apok. 12, 9; 20, 2).

H. Gunkel (Genesis[3] 15) nennt diese spätere jüdisch-christliche Erklärung, die Schlange sei der Teufel, „unrichtig", aber

sie sei wie in ähnlichen Fällen sehr häufig „auf richtiger Fährte". Trotzdem die Schlange „nach dem deutlichen Wortlaute" von 3, 1 und V. 14 f. „zu den Tieren" gehört, muß er doch auch zugeben, daß dies keine gewöhnliche Schlange sein kann. „Daß sie aber das Geheimnis des Baumes weiß, das sonst nur Gott kennt, also übernatürliches Wissen hat, beweist, daß hier Mythologisches im Hintergrunde steht: ursprünglich wird ‚die Schlange' ein böser, Gott und den Menschen feindlicher Dämon in Schlangengestalt gewesen und in Israel zum Tier herabgedrückt worden sein", d. h. also, die Schlange ist doch nicht ein einfaches Tier. Ähnlich z. B. J. Meinhold, der sagt, „die Schlange erscheine doch noch deutlich genug als Jahwe feindlicher Dämon" und sei „doch wohl ursprünglich als der Dämon von der Quelle der Oase anzusehen, wie man sich die Quellgottheit ja gern in Schlangengestalt dachte"[1].

Ein Beispiel, wie das Alte Testament psychische Vorgänge durch das Verhalten der Tiere symbolisch darstellt, haben wir in Jes. 11, 6—9, wo der paradiesische Friede der messianischen Zeit durch das friedliche Zusammensein wilder und zahmer Tiere illustriert wird. Wenn ein Künstler ein Bild mit diesen Tieren in trauter Harmonie gemalt und darunter geschrieben hätte: „Paradiesischer Friede", so könnte man daraus ohne weiteres die ganze Stimmung der Zeit, auch die der Menschen, ersehen. Daß der Prophet an den Ausgleich der Gegensätze im Völkerleben denkt und nicht meint, die Tiere würden in der messianischen Zeit ihre Wildheit ablegen, wie manche Erklärer in allzuweit getriebenem Streben, genau beim Wortsinn zu bleiben, meinen, ist ganz sicher. Wird doch V. 9 als Grund dieser Friedensstimmung angegeben, daß „das Land voll ist von Erkenntnis Jahwes, wie Wasser das Meer bedecken". So ist es durchaus nicht undenkbar, daß der Verfasser von Gen. 3 die listige, giftige Schlange genommen hat, um die verführerische Macht, die an Eva herantrat, zu kennzeichnen. Das wäre höchste poetische Kunst, die wir um so mehr dem Verfasser zutrauen dürfen, als seine Meisterschaft in der Schilderung seelischer Vorgänge allgemein bewundert wird. Eine Schlange mit listig funkelnden Augen auf einem Gemälde wäre eine wohl verständliche Darstellung „des Verführers". Wie sollte der biblische Schriftsteller die Macht des Bösen oder des Satans

anders als symbolisch zum Ausdruck bringen, ohne Gefahr zu laufen, daß die Israeliten darin eine böse Gottheit sahen? Die böse Macht bleibt so absichtlich in Dunkel gehüllt, ist aber genügend gekennzeichnet.

Gerade in der Schlange darf man nicht lediglich das „Tier" suchen, denn nirgends hat die Phantasie bei den Völkern des Altertums ein so üppiges Spiel getrieben wie bei der Vorstellung von Schlangen und Drachen, denen alle möglichen Formen und Tätigkeiten zugeschrieben werden. Man braucht nur einen Blick in die Sammlungen altorientalischer Siegelbilder zu werfen, um den Schlangengott[2] (Unterkörper Schlange, Oberkörper Mann) in phantasiereichster Ausgestaltung zu finden. Sogar Schlangenmenschen hat man in Susa gefunden, auf einem menschlichen Körper erhebt sich ein Schlangenkopf[3]. Was dem grübelnden Verstande Schwierigkeiten macht, das löst spielend die mythologische Phantasie. Doch das hier nebenbei.

Nach dem oben Ausgeführten ist es gar nicht nötig, die Erklärung der Paradiesesschlange außerhalb des hebräischen Schrifttums zu suchen, und eine kühle Prüfung der Parallelen, die bisher aus Babel zur Paradieseserzählung angeführt worden sind, ergibt, daß damit eigentlich nichts beigebracht ist, was auf eine Entlehnung des biblischen Stoffes hinweist, auch für die Erklärung von Gen. 3 ist damit wenig gewonnen.

Der bekannte, zuerst von George Smith veröffentlichte, „zu unverdienter Berühmtheit gelangte"[4] sog. Sündenfallzylinder[5] erinnert zunächst überraschend an die biblische Erzählung, allein es fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, daß es sich um eine Verführung durch die Schlange handelt. Was die Szene eigentlich besagen soll, ist unklar. Eine männliche und eine weibliche Person, die männliche mit der Hörnermütze, dem Zeichen der Gottheit, ausgezeichnet, sitzen einander unter einem Baume, einer Dattelpalme, gegenüber. Beide sind bekleidet und halten eine Hand ausgestreckt, ob nach den Früchten oder im Redegestus, wie O. Weber annimmt[6], mag dahingestellt bleiben. Hinter dem Weibe windet sich eine Schlange frei empor. Jeder erläuternde Text fehlt.

Reichliches neues Material zum Schlangensymbol hat P. Toscanne[7] veröffentlicht, das aber, soviel ich sehe, in der deutschen Literatur kaum beachtet worden ist. Er stellt neben

den Smithschen Zylinder einen in Susa gefundenen Anhänger (p. 179), auf dem ein Mann und eine Frau neben einem [Palm-?] Baume knien. Beide Personen legen beide Hände an den Stamm des Baumes. Die Schlange fehlt, ebenso jede inschriftliche Erklärung. Auf der Rückseite des Anhängers ist ein achtstrahliger Stern, den Zwischenraum zwischen den Strahlen füllen Kugeln aus. Die Szene entzieht sich jeder weiteren Deutung. Toscanne überschreibt dann ein Kapitel mit: ‚la tentation', in dem er uns zunächst einen archaischen Zylinder aus Alabaster vorführt (Fig. 313), der ‚la scène de la tentation' darstellen soll. Eine anscheinend nackte Frau sitzt auf einem unbestimmbaren Gegenstande, hat eine Art Stange in der Hand, vor ihr ein Baum mit Früchten, hinter ihr eine emporgerichtete Schlange, hinter dieser ein Vierfüßler mit langen Krallen und Ohren und einer Art Schnabel aufgerichtet in der Luft schwebend. Dahinter ein Mann mit einem Palmzweig in der Hand, dann ein Baum und ein Skorpion. Wenn Toscanne meint, die Schlange spiele hier die Rolle des Versuchers, so ist dies in die Szene hineingelegt. Wir wissen nicht, was die Zusammenstellung bedeutet, wahrscheinlich hat sie gar keinen tieferen Sinn. Die Frage Toscannes, ob der Palmzweig vielleicht zur Besprengung mit Lebenswasser diente, ist gegenstandslos. Eine andere Darstellung (Fig. 317 p. 180) auf rohem Ton zeigt die Schlange auf der einen Seite des Baumes aufgerichtet, auf der andern steht eine Person in langem Gewande, die Hände sind nach den Früchten ausgestreckt, also anscheinend eine Frau, die Früchte sammelt, die Schlange berührt mit ihrem Maule ebenfalls den Baum unmittelbar oberhalb der Früchte, scheint also von diesen fressen zu wollen. Toscanne sieht darin noch mehr: ‚le serpent semble inviter la femme à prendre le fruit et être en communion d'idées avec elle' (p. 180). Hinter der Frau steht ein halb menschliches, halb tierisches Wesen mit großem Schwanze, das die Frau mit seinem rechten Arme in den Rücken stößt. Toscanne stellt daneben ein viel späteres Mosaik aus dem Museum von Aloui (Fig. 318), auf dem zwischen einem nackten Manne und einer nackten Frau ein Baum steht, an dem sich die Schlange emporwindet, und glaubt, jene elamitische Szene sei die Quelle und das Prototyp solcher Darstellungen des Sündenfalles — nur ist das Mosaik sehr

verschieden davon und läßt keinen Zweifel über seinen Sinn, der in der biblischen Szene seine Deutung findet, während erst zu beweisen wäre, daß sein Verfertiger von jenen elamitischen Darstellungen eine Ahnung hatte.

Mit der gebotenen Zurückhaltung äußert sich P. A. Miller über einen neuen Sündenfallzylinder, den er in der Tübinger Theologischen Quartalschrift veröffentlicht[8]. In der Mitte ein Gefäß mit einer dreiblätterigen Pflanze, die man wohl als das Lebenskraut ansprechen darf, links eine Frau, rechts ein Mann, beide auf Stühlen sitzend, der Stuhl des Mannes mit hoher Lehne, die bei dem der Frau fehlt; beide Personen halten etwas in der Hand, vielleicht ein Blatt, das im Zusammenhang mit der Lebenspflanze steht, aber von dieser gelöst zu sein scheint[9]; zu beiden Seiten des Gefäßes zwei gekrümmte Linien, die Miller für Schlangen hält. Auf der Zeichnung läßt sich das freilich nicht erkennen. Mögen es solche sein, dann wissen wir über die Szene ebenso wenig, als wenn wir darin etwas anderes zu sehen haben. Zwei Schlangen sind für den Sündenfall zu viel. Wir wissen auch nicht, welche Bewandtnis es mit den beiden Personen hat, so daß die Darstellung aus der Diskussion vorläufig ausscheiden kann.

Alle diese bildlichen Darstellungen mit dem biblischen Sündenfallberichte kombinieren zu wollen, ist gerade so, wie wenn man den Rahmen, in den ein Bild von Raffael ungefähr passen könnte, einem Gemälde dieses Meisters gleichsetzen oder behaupten wollte, der Rahmen habe den Künstler zur Schaffung des Kunstwerkes inspiriert.

Die literarischen Denkmäler haben vor den vieldeutigen oder gar nicht zu deutenden bildlichen den Vorzug größerer Klarheit. Die Voraussetzung für die Deutung der bildlichen Denkmäler auf den Sündenfall wäre das Vorhandensein einer Sündenfallerzählung im Babylonischen, die auf sie paßte etwa wie die vielen Gilgameschdarstellungen auf jenen Helden. Es finden sich allerdings mehrfach Gedanken, die sich mit der biblischen Paradies- und Sündenfallerzählung einigermaßen berühren, aber eine Sündenfallerzählung, aus der sich die eben besprochenen Bilder erklärten, gibt es bis jetzt nicht.

Der Genosse des Gilgamesch, der Stiermensch Engidu, lebt mit den Tieren des Feldes in trauter Harmonie, bis ihn die

Hure verführt; dann fliehen die Tiere vor ihm, Mühsale und Leiden werden sein Los, und er verfällt dem Tode. Adapa schlägt auf den Rat des Gottes Ea Lebensbrot und Lebenswasser aus und versäumt so die Gelegenheit, sich unsterbliches Leben zu erwerben. Hier liegen wie auch in anderen Fällen gewisse Anklänge an biblische Vorstellungen vor, aber von einer Abhängigkeit der Paradieseserzählung vom Adapa- oder Engidu-Mythus kann keine Rede sein. Auch die Schlange kommt in der literarischen Überlieferung der Babylonier vor. Delitzsch[10] weist auf II R 51, 44a hin, wo neben vielen anderen Fluß- und Kanalnamen einer lautet: „(Fluß) Schlangengott, der die Wohnung des Lebens zerstört.[11]" „Wohnung des Lebens" ist ein poetischer Name für Babel. Ob der Flußname „im Anschluß an einen uns noch unbekannten Mythus" gegeben worden ist, wie Delitzsch vermutet, ist so wenig feststellbar, wie der Name überhaupt in seiner Bedeutung unsicher ist. Der Schlangengott ist, wie wir noch sehen werden, vor allem lebenfördernde Macht, außerdem wird man einem Kanal einen so ominösen Namen kaum gegeben haben. Beziehungen zur Paradieseserzählung lassen sich einstweilen gar nicht herauslesen. Der in jener Liste folgende Name lautet einfach „Schlangenfluß" ohne irgendeinen Beisatz.

Belangreicher ist die Stelle im Gilgameschepos, wo erzählt wird, daß die Schlange dem Helden das Kraut mit dem Namen: „Als Greis wird (wieder) jung der Mensch", das Gilgamesch auf seiner mühevollen Fahrt zu seinem Ahn Ut-napischtim erlangt hatte, hinterlistig raubt. „Eine Schlange roch den Duft des Krautes, ... stieg empor und nahm das Kraut.[12]" Hier raubt die Schlange dem Menschen das Mittel zur Verjüngung; eine gewisse Berührung mit der Paradiesesschlange liegt vor, wenn auch die Pointe ganz verschieden ist.

Daß aus solchen gelegentlichen äußeren Anklängen die lebensvolle, klar und plastisch durchgeführte und das Übel in der Welt tiefsinnig begründende Erzählung des Alten Testaments entstanden sei, läßt sich nicht behaupten. Wenn man annehmen wollte, daß aus diesen Elementen Gen. 3 zusammengearbeitet worden sei, so hieße das nichts anderes, als daß der biblische Schriftsteller etwas völlig Neues geschaffen habe. Wozu aber solche eigentlich nichts besagenden Quellen annehmen?

Daß die Schlange wie in andern Literaturen[13] so auch in der babylonischen Literatur und Kunst in allen möglichen Formen und Rollen auftritt, ist nichts Neues. Gudēa[14] stellt den göttlichen Hirten Enlulim auf, damit die Schlange der heiligen Ziege im Ninnū-Tempel die Milch nicht raube. Es handelt sich, wie es scheint, um eine heilige Tempelschlange[15]. Derselbe Priesterfürst spricht auch von „der großen Schlange *(muschmachchu)*, dem Geschöpf der Berge, der Schlange des Gebirges[16]", die offenbar als Schrecken einflößendes Ungeheuer galt. Solche Schlangen und Drachen werden öfter erwähnt. Der Gott Ninurta führt eine Waffe, „deren sieben Häupter gleich der großen Schlange den Tod bringen"; seine Waffe vergleicht er mit „der furchtbaren Schlange des Meeres, vor der der Feind entflieht[17]".

Wenn in der Apokalypse 12, 9; 20, 2 der Drache als „die alte Schlange" bezeichnet wird, so ist dabei von der Gestalt der Schlange abgesehen und diese lediglich als gottwidrige Macht in Betracht gezogen. Insofern ist auch die Annahme berechtigt, daß sie mit dem babylonischen Chaosungeheuer, der Macht der Finsternis Tiāmat, die man sich wohl auch als Drachen vorstellte, in letzter Linie identisch sei.

Um das Verständnis für die babylonische Schlangengottheit und damit auch der Paradiesesschlange weiterzuführen, möchte ich darauf aufmerksam machen, daß auf den babylonischen Grenzsteinen regelmäßig „der Schlangengott" *ᵈSachan* besonders augenfällig hervortritt. Ihm entspricht unter den Symbolen die große, langgewundene Schlange[18]. Bei den astralen Gottheiten fällt das Symbol mit der Gottheit vielfach zusammen: Sonnenscheibe = Schamasch (Sonnengott), Mondscheibe = Sin (Mondgott), Venusstern = Ischtar (Venus), dagegen werden Anu und Ellil durch Throne symbolisiert, Marduk durch die Lanzenspitze, Ea durch den Ziegenfisch, Adad durch den Blitz. Ischchara hat als Symbol den Skorpion, Gula den Hund, Ninurta den Vogel, aber Ischchara ist nicht der Skorpiongott, Gula ist nicht die Hundegöttin, Ninurta ist nicht der Vogelgott; dagegen ist die Schlange, soviel ich sehe, das einzige Tier, das direkt als Gott bezeichnet wird. Der Schlangengott fällt mit seinem Symbol zusammen wie die astralen Gottheiten mit den ihrigen. In den Königsinschriften, in denen die assyrisch-babylonischen Hauptgötter aufgezählt werden, wird der

Schlangengott nicht erwähnt. Der Grund aber, warum er auf den Grenzsteinen regelmäßig den Hauptplatz einnimmt, liegt offenbar darin, daß die Schlange bei den Babyloniern ebenso wie bei den Griechen und andern Völkern in erster Linie chthonische Gottheit war[19]. Die Grenzsteine sollen ja unter den Schutz der auf ihnen symbolisierten und angerufenen Götter gestellt werden, daß dabei der spezifisch chthonischen Gottheit der Hauptraum gebührt, ist selbstverständlich. Auf dem sog. Caillou Michaux[20] I, 21, auf dem die Urkunde über die Abtretung eines Stückes Feld unter den Schutz der Götter gestellt ist und die schwersten Strafen über den Verletzer des Steines herabgerufen werden, wird „bei den großen Göttern und dem Schlangengott geschworen" *(nisch ilāni rabūti u ^{d}Sachan izkur)*, woraus die besondere Stellung der Schlange als Schützerin des Bodens deutlich ersichtlich ist. Aus dem gleichen Grunde findet in dem Freibriefe Nebukadnezars I[21], der die Form eines Grenzsteines hat, und unter dessen Göttersymbolen die Schlange ebenfalls besonders hervorgehoben ist, „der Schlangengott, der glänzende Gott[22] der Sproß des Tempels von Dēr" II, 49 besondere Erwähnung

Die chthonischen Gottheiten wirken naturgemäß auf die Fruchtbarkeit des Bodens ein und stehen deshalb in engster Wechselwirkung mit den Vegetationsgottheiten. Dem Schlangengott entspricht auf dem Grenzsteine des Nazimaruttasch IV, 23 die Beischrift: „Schlangengott *(^{d}Sachan)*, das Kind der Ka-di", auf dem des Marduk-aplam-iddina beziehen sich auf ihn die beiden Namen Sachan und Ka-di. Als chthonische Göttin war Ka-di aber Vegetationsgottheit und wurde deshalb mit Tamūz, dem Gotte der Frühlingsvegetation, identifiziert. IV R 30 Nr. 2, 18 wird Tamūz als Ka-di angeredet, V R 31, 30 bc findet sich die Gleichung: Schlangengott *(^{d}Sachan) = Kadi.* Eine Erscheinungsform des Tamūz ist der Gott Ningischzida (= „Herr des aufrechten Baumes"), der als Symbol zwei Drachen oder Schlangen hat, die aus seinen Schultern hervorwachsen[23]. Gudēa weiht seinem Gotte Ningischzida die berühmte Steatitvase, auf der zwei Schlangen mit den Köpfen einander zugekehrt sind, die sich um einen Stab winden, das orientalische Vorbild des Hermesstabes. Außerdem finden sich zwei Drachen dargestellt, wie auf dem Siegel des Gudēa, die Schlangenleib, zwei mächtige, emporstehende Flügel, Raub-

tierkrallen, zwei Hörner, eine Krone und langen Haarzopf haben[24]. Der Gott Ninazu ist der Vater des Ningischzida, Tamûz wird „Held des Ninazu" genannt. Tamûz, dessen Name aus dem sumerischen Dumu-zi-abzu entstanden ist, bedeutet ursprünglich „echter Sohn der Wassertiefe", d. h. Eas. Ea, sumerisch En-ki, „Herr der Erde", ist der Gott der unterirdischen Wasser, des Süßwasserozeans, aus dem die Wasser hervorquellen, und darum der Schöpfer der durch das Wasser geweckten Vegetation. Auf dem Siegel Gudēas, dem Siegel Sargons und auf sonstigen Darstellungen sprudeln aus einer Vase, die ein Gott, offenbar Ea, hält, zwei Wasserläufe hervor, über denen das Lebenskraut, das Symbol des jungen Tamûz, sproßt. Die Beziehung der Schlange zu den Wasserquellen und Wasserläufen ist ebenso unverkennbar wie ihre Beziehung zum Lebensbaum[25]. Auf dem Steinplattenrelief des Nabû-aplam-iddina steht der Thron des Sonnengottes auf dem durch Wellenlinien angedeuteten Ozean, der Balken, der die Rückseite und das Dach seines Gemaches bildet, endigt in einen Schlangenkopf, der auf einem andern Balken, der als stilisierter Lebensbaum erscheint, ruht. Die Schlangengottheit ist deshalb L e b e n s g o t t h e i t und wird „H e r r i n d e s L e b e n s" genannt: „Die Göttin *GAL*, die Königin von Dēr, die Schlangengöttin *(dScherach)*, die Herrin des Lebens *(bēlit balāṭi)*[27]". Auf die Schlange als Lebensgottheit geht unzweifelhaft ihr Charakter als H e i l g o t t zurück, wie wir sie vor allem als Symbol des mit Tamûz verwandten phönizischen Esmun-Asklepios kennen[28]. Auch bei anderen Völkern war die Schlange Heilgottheit. Bei den Griechen wurde der Heilgott Asklepios, dessen Symbol die Schlange war, noch bis in die historische Zeit mit der Schlange identifiziert[29] und seine Begleiterin Hygieia „etwa vom Ende des 4. Jahrhunderts ab sehr häufig mit Schlangen dargestellt[30]". Daher ist dann die Schlange auch das kluge und allwissende Tier, das in der Mantik sein geheimes Wissen offenbart[31]. Auch im Alten Testamente erscheint die Schlange als heilende Macht, wie sich aus der Aufrichtung der ehernen Schlange Num. 21, 6 ff. und aus der Verehrung des Nechuschtān 2. Kön. 18, 4 ergibt. Natürlich schrieb man der heilkräftigen Schlange geheimes Wissen[32] zu, wie ja auch in Gen. 3 von der Schlange solches vorausgesetzt wird. Das Verbum לחש „zischen", „beschwören" ist offenbar Denominativum von נחש „Schlange".

Die Erdgottheiten sind zugleich die Unterwelts- und Todesmächte, und als Unterweltsherr wird die Schlange bei den Babyloniern ausdrücklich bezeichnet. Das ergibt sich aus verschiedenen von O. Schröder veröffentlichten Götterlisten, in denen der „Schlangengott“ *dMusch* mit der Aussprache *scherach* als *dE-ir-ṣi-ti,* als „Unterweltsgott“, erklärt wird[33]. Sehr bedeutungsvoll ist, daß auch der oben als Erscheinungsform des Tamûz erwähnte Ninazu (= „Herr des Wasser Kennens“) als „Herr der Unterwelt“ *(bēl irṣiti)* bezeichnet wird[34]. In der Sternliste V R 46, I, 29 wird der „Schlangenstern“ *(mulSachan)* der Unterweltsgöttin Ereschkigal zugeteilt und CT 33, 2,8 wird der Stern des Schlangengottes dem auch oben bereits erwähnten Vegetationsgotte Ningischzida gleichgesetzt[35], der dabei ausdrücklich als „Herr der Unterwelt“ *(bēl ir-ṣi-tum)* bezeichnet wird. C T 25, 6, 13 wird der Gott *KUR* mit der Glosse *zi-za-nu* als Sohn der Schlangengöttin Ka-di, und Schurpu 8, 7 wird die Göttin *zi-za-nu* als *schar-rat epri,* als „Königin des Staubes“, d. h. der Erde, bezeichnet. Die Unterwelt ist der Ort des Staubes[36]. Besondere Bedeutung gewinnt in diesem Zusammenhange die Bezeichnung der Schlangengottheit[37] als „Aufpasser von Ekur“[38], auch Tamûz wird als Gott Ka-di, d. h. als Schlangengott, genannt *dKa-di I-de-schub-ba* = „Ka-di Aufpasser“. In einem sumerisch-babylonischen Hymnus ist Tamûz als „Herr der Unterwelt“ (des Totenreiches) *(umun arali)* angeredet[39]. V R 52, 19 wird der Schlangengott *(dMusch—dscherach)* als „Aufpasser von Eschara“[40] erwähnt. „Aufpasser“ ist hier wohl im Sinne von Schutzgottheit, Schutzdämon gemeint.

Bemerkt sei hier auch noch, daß die Schlangengöttin Ka-di als *dIl-dān, dDi-kud* „Richtergott“, bezeichnet wird[41]. Die Unterweltsgottheit als Richtergottheit bietet wieder einen wichtigen Gesichtspunkt.

Eine Darstellung des Sündenfalles im alttestamentlichen Sinne ist im Babylonischen unmöglich, da die große Zahl der Gottheiten und insbesondere der bösen Dämonen eine solche Fragestellung gar nicht zuläßt. Was dort der eine Gott gut gemacht hatte, konnte ein anderer verderben, was die guten Götter schön geordnet hatten, konnten die bösen Dämonen in Verwirrung bringen. Das Problem des Übels, des Leidens und des Todes

stellte sich dem Babylonier von vornherein ganz anders dar, wenn es bei seiner Verschmelzung der Naturkräfte und -erscheinungen mit den Göttern ein solches Problem überhaupt gab. Daß die biblische Erzählung aus babylonischem Material zusammengearbeitet sei, ist darum an sich schon höchst unwahrscheinlich.

Dagegen dürfen wir in Gen. 3 ein Hereinleuchten des kulturellen babylonischen und allgemein orientalischen Hintergrundes erwarten, und die Aufhellung dieses Hintergrundes gibt wohl zuverlässigeres Licht für die biblische Erzählung als alle Sündenfallzylinder und angeblichen mythologischen Anspielungen. Wenn wir bei dem Verfasser von Gen. 3 auch nicht ohne weiteres eine genaue Bekanntschaft mit den babylonischen Erd- und Vegetationsgottheiten Tamûz, Ningischzida, Ninazu usw. und ihrem Zusammenhange mit dem Lebensbaume und der Schlange als Lebens- und Todesgottheit vorauszusetzen berechtigt sind, so weist doch die Verführung des Menschen durch die Schlange zur Sünde, die den Tod zur Folge hat, auf die babylonische Schlange als Unterweltsgottheit zurück. Daß die Schlange auch in Israel als geheimnisvolle Macht verehrt, aber von der strengen Jahwereligion bekämpft wurde, ist bereits ausgeführt. Es liegt umso näher anzunehmen, daß der Verfasser der Sündenfallerzählung die hinterlistige Schlange als Unterwelts-, d. h. als Todesmacht im Auge hatte, als ja im Buche der Weisheit 2, 24 der Teufel direkt als der Verführer erklärt wird. Wie schon bemerkt, vertritt auch das Neue Testament diese Auffassung, die im Lichte der babylonischen Ideen von der Schlange als durchaus berechtigt, nicht als ein Hineintragen späterer Gedanken erscheint.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 34 (1920), S. 131, A. 2.

[2] Vgl. z. B. W. H. Ward, Cylinders and other ancient oriental Seals in the Library of J. Pierpont Morgan, New-York 1909 (privately printed) Nr. 86 und 87. — O. Weber, Altorientalische Siegelbilder (Der alte Orient, Jahrg. 17 und 18) 1, S. 103 f.; 2, Nr. 392—395. — Délégation en Perse XII (1911) fig. 383 p. 202.

[3] Délégation en Perse XII, fig. 384—386, p. 203.

[4] So Otto Weber, Altorientalische Siegelbilder 1, S. 110.

[5] Zuletzt veröffentlicht von O. Weber, a. a. O. 2, Nr. 429.
[6] A. a. O. 1, S. 110.
[7] Études sur le serpent. Figure et symbole dans l'antiquité élamite [Délégation en Perse XII, Paris 1911], p. 153—228.
[8] 99. Jahrg. (1917/18), S. 1 ff.
[9] Miller nimmt an, daß die Pflanze fünfblättrig gedacht sei. A. a. O., S. 8.
[10] Babel und Bibel. 1. Vortrag. Ausgabe von 1921, S. 73.
[11] K. Frank, Studien zur babylonischen Religion. 1, S. 253 (vgl. 275 A. 95) übersetzt: „Schlangengott, der die Lebenswohnung grünen macht", wobei er annimmt, daß das Doppelzeichen *dûb* „zerstören" in die beiden Zeichen *sig sìg* aufzulösen ist. Sicher würde Franks Deutung für einen Kanalnamen besser passen und dem Charakter der Schlange als Erd- und Fruchtbarkeitsgottheit mehr entsprechen.
[12] Tafel XI, 304 f.
[13] Vgl. E. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIII, 2], Gießen 1913.
[14] Cyl. B. X, 4—8.
[15] K. Frank, a. a. O., S. 251 f.
[16] Cyl. A. XXII, 1 f.
[17] F. Hrozný, Ninrag 14, 13—17.
[18] Grenzsteine sind mehrfach abgebildet, zusammenfassend bei L. W. King, Babylonian Boundary Stones and Memorial Tablets in the British Museum, London 1912.
[19] E. Küster, a. a. O., 157, kommt zu dem Ergebnis, daß der Grundcharakter der Schlange in der griechischen Mythologie und Religion der chthonische war. Vgl. auch W. W. Baudissin, Adonis und Esmun, S. 342 f.
[20] I R 70; K B IV, 79 ff., vgl. Frank, Studien 1, S. 250.
[21] V R 55 ff.; King, Boundary Stones, Tafelband Pl. LXXXIII ff.; Textband p. 29 ff.
[22] Manchmal wachsen dem Schlangengotte wie sonst dem Sonnengotte Strahlen aus den Schultern. Weber, Siegelbilder, Nr. 392.
[23] Es sind näherhin Cerastes-Köpfe, vgl. K. Frank, Studien 1, S. 250.
[24] Déc. pl. 44; L. Heuzey, Catalogue des Antiquités Chaldéennes, p. 280 ss.
[25] Das Nähere siehe in meiner biblischen und babylonischen Gottesidee, S. 312.
[26] Vgl. Gottesidee, S. 312.
[27] B A III, 238, 42. Die Göttin *GAL* wird auch der *Ka-di* gleichgesetzt, vgl. A. Deimel, Pantheon babylonicum, 436 d.
[28] Baudissin, Adonis und Esmun, S. 338, 343.
[29] E. Küster, a. a. O., S. 134.
[30] E. Küster, a. a. O., S. 136.
[31] E. Küster, a. a. O., S. 137.
[32] Das babylonische Wort für „Arzt", *âsû*, stammt von dem sumerischen *a-zu*, das eigentlich „Wasserkundiger" bedeutet; das Wort ist auch in

andere semitische Sprachen übergegangen; vgl. Z i m m e r n, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß, Leipzig 1915, S. 49. Auch die Schlange steht in bedeutsamer Beziehung zur Quelle und zum Wasser, wie oben angedeutet wurde.

[33] O. S c h r ö d e r, Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (K A V), Leipzig 1920, 47, 18; 63, II, 24, vgl. auch den Index, S. XVII unter *Scherach*, und dazu S c h r ö d e r, Zeitschrift für Assyriologie (Z A), 33, 130 und 145 unter *Scherach*.

[34] S c h r ö d e r, K A V 63, I, 27; Z A 33, 143. Auch V i r o l l e a u d, Astrologie Chaldéenne, Ischtar XXV, 29.

[35] Zum Schlangenstern vgl. K u g l e r, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Ergänzungen zum ersten und zweiten Buch I, S. 8; II, S. 157 f., 219.

[36] Vgl. Höllenfahrt d. Ischtar, Vs. 11.

[37] *dMusch* mit der Glosse *sachan* CT 24, 8, 11. — B A VI, 135, b f., findet sich *dscha-cha-an*, dessen Laute genau dem hebräischen *nachasch* „Schlange" entsprechen, nur ist die Reihenfolge der Konsonanten umgekehrt. Solcher Metathesen gibt es nicht wenige, z. B. ass. *ramku* „Priester" hebr. *komer* „Götzenpriester", *lachru* „Mutterschaf" hebr. *rāchēl*, *lamassu* „Schutzgott" hebr. *semel* „Götzenbild", *kamāsu* „sich beugen" hebr. *samak* „stützen" (vgl. dazu H a u p t Z A 33, 67), *amīschu*, Sühnemittel hebr. *ascham* „sich verschulden" (H a u p t Z A 33, 65) u. a. Beachte auch die Umstellungen im Sumerischen *Bil-gi* und *Gi-bil*, ferner beim Übergang vom Sumerischen ins Semitische: sum. *zu-ab*, semitisch *apsū*, sum. *enzu*, *zuen* daraus sem. *Sin*. Bei *schachan* und *nachasch* ist bei der Gleichheit der Bedeutung an der Einheit der Wurzel kaum zu zweifeln, da aber *nachasch* im Hebräischen kaum als babylonisches Lehnwort anzusprechen ist, so bleibt nur die Annahme übrig, daß die beiden Wörter auf einen gemeinsamen ursemitischen Stamm zurückgehen. — Das hebräische *n^{e}chōscheth* = „weibliche Scham" ist zweifellos desselben Stammes wie ass. *nachāschu* „strotzen, Überfluß haben", *nuchschu* „Überfluß". Vgl. D e l i t z s c h, Prolegomena, S. 71 f.

[38] E-kur bedeutet „Haus der Erde" und ist ein Name für „Erde".

[39] IV R 27 Nr. 1, 3.

[40] *utuk ê-schar-ra ra-bi-iṣ ê-schú-ma;* Eschara bedeutet „Haus des Alls" = Kosmos.

[41] S c h r ö d e r, K A V 63 II, 19 f.; Z A 33, 136, 138.



Altkoptische Bildwirkereien in Purpur
und verwandte Funde aus den Nekropolen bei Schêch 'Abâde in Oberägypten.
Mit Abbildungen nach meinen Originalen.

Von Carl M. Kaufmann.

Einen fesselnden Abschnitt altchristlicher Kulturgeschichte illustrieren die Textilschätze, welche Ägyptens Boden seit den Tagen eines Graf, Franz Bock und Forrers so reichlich preisgibt. Rein stofflich und der Fabrikation nach, dann gemäß ihrer Verwendung zu den verschiedensten privaten, sakralen oder sepulkralen Zwecken reden sie eine vernehmliche Sprache, die sich in Mustern und Bildeinlagen so steigert, daß auch Kunstgeschichte und Ikonographie daraus Gewinn ziehen können. Das Abendland aber hat diesem archäologischen Material, welches wir einem idealen Konservator, nämlich dem trockenen Sande zweier Wüsten, der libyschen und der arabischen, verdanken, fast nichts an die Seite zu setzen.

Unter den mir in mehrjährigem Aufenthalt im Nillande bekanntgewordenen Fundstätten koptischer Stoffe stehen obenan die Nekropolen bei Schêch 'Abâde, aus denen die Mehrzahl der hier veröffentlichten Wirkereien stammt. Schêch 'Abâde, ein Palmendorf gegenüber Rôda am Ostufer des Nil, liegt umgürtet von Friedhöfen aller Epochen. Am ärgsten durchwühlt sind davon die römisch-christlichen Zömeterien der Antinousstadt Hadrians, des alten Antinoupolis, östlich vom Dorfe; andere ziehen sich hin bis über die altchristliche Stadtruine El-Medîne hinaus beim Koptendorf Dêr Abu Hennis. In den Jahren vor dem Weltkriege waren diese Bezirke, vereint mit dem am andern Nilufer gelegenen Wüstendistrikt von Melâwi, ein wahres Eldorado für Schatzgräber und Raubbau[1].

Die koptischen Stoffe, die hier und anderwärts in reicher Ausbeute ans Licht kamen, verdienten eine umfassende Untersuchung schon um der Beziehungen willen, die sie zur Ornamentik

und Malerei ihrer Zeit haben. Es gewinnt immer mehr den Anschein, als habe selbst die monumentale Kunst des Urchristentums von spätantiker Wirkerei gelernt. Zu diesen Anregungen gesellen sich aber auch deutlich genug Wechselbeziehungen zwischen Mode und Bildwerk, alles auf orientalisierender Grundlage, die sich in der jüngeren sogenannten byzantinischen Epoche am augenfälligsten verfolgen läßt.

Die Industrie der Purpurwirkerei erlebte in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in Ägypten dieselbe Hochblüte wie die Seidenweberei im benachbarten Syrien und Persien. Leinen und Wollstoffe wurden vom Ende des zweiten Jahrhunderts ab mit Purpur verbrämt oder durchwoben. Sie eroberten sich von Alexandria aus das Abendland, wo sie der Exklusivität der toga praetexta bald ein Ende bereiteten. Nicht als leuchtendes Rot haben wir uns den Purpur der Kaiserzeit vorzustellen, sondern in Abstufungen von tiefem, zuweilen schwarzem Blau bis zum dunklen Violett, das sich in jüngerer Zeit in ein dunkles Braun verwandelt. Mit dem Farbstoff der Purpurschnecke haben die roten Verzierungen und Bildstreifen, welche nach dem fünften Jahrhundert in Ägypten große Mode werden, schon nichts mehr zu tun; sie verdanken ihre grelle Farbe der auf der südlichen Scharlacheiche vegetierenden Kermeslaus, die (als „unechte Kochenille“) noch heute zum Färben von Süßigkeiten dient.

Unsere Proben verteilen sich auf rund vier Jahrhunderte, reichen vom dritten bis ins sechste Säkulum. Feinen Byssusstoffen gehörten vorzugsweise die älteren Stücke an. Sie dienten der Ausstattung großer Funeraltücher, der pallia mortuorum. Das Christentum hatte an Stelle der komplizierten und teuren Einbalsamierung die Natronbehandlung der Leichen bevorzugt, ohne freilich die Mumifizierung damit prinzipiell auszuschließen. Den Sarg vertrat ein einfaches Sykomorenbrett, auf welches der entweder bandagierte oder in seine Gewänder gekleidete Tote geschnallt wurde. Das Ganze hüllte man dann in den Mantel des Verstorbenen oder, wenn es irgend anging, in ein eigens zu diesem Zwecke hergestelltes großes Totenpallium. Diese Leichendecken maßen nach Ausweis der Funde durchschnittlich 2 × 1,50 m. Bevorzugt waren Leinenstücke oder Leinenplüsch mit Rubberstoff (gausapia). Die Verzierung bestand aus Rand-

streifen (ligulae) in Purpurwolle und Eckmedaillons (orbiculi), zuweilen auch Mittelmedaillons aus ungeschorenem oder glattem Purpur. Der zuweilen ausgefranste Stoff wurde fest umgeschlagen, versiegelt und mittels eines Holzplättchens etikettiert, auf welchem in griechischer oder koptischer Sprache die Personalien des Verstorbenen und sein Sterbedatum geschrieben oder eingraviert standen, vielfach eingeleitet durch eine crux immissa. Erst vom vierten Jahrhundert ab gelangten kostbarere Totengewänder, Gewebe in Gobelinwirkerei, reichere Totendecken zur Geltung. In „byzantinischer" Zeit spielen, wie im Leben so auch im Tode, die Prunkstoffe des vestes pictae et palmatae eine Rolle, und es lebte die pagane Sitte bemalter Grabtücher (Temperatechnik!) wieder auf mit dem Bilde des Seelenführers Michael und anderer Heiligen[2].

Verständlich und zugleich bezeichnend ist für die ältesten nachweisbar christlichen Grabtextilien ihre durchaus neutrale Ausstattung. Man folgte nur dem Klugheitsgebot der disciplina arcani, wenn man sich mit der üblichen, unter Führung alexandrinischer Webereien hergestellten Ware bediente. Unsere Bilder 1—5 geben eine Vorstellung von der Schönheit dieser ältesten Purpurstoffe.[3] Charakteristisch erscheinen für sie die Flechtbandmuster und mäanderartige Motive. Sie sind in die Purpurwolle in so feinen, zarten Linien hineingewirkt, daß die Musterung zuweilen wie Gespinst wirkt und schon die rein technische Seite Bewunderung abringt[4]. Ein dünnes Byssusfädchen schlingt die Bänder und Muster durch den Purpur. Man vergleiche Bild 4, einen Purpurabschnitt aus einem ursprünglich 2 m langen, 20 cm breiten Streifen von allerfeinstem Byssus. Sein ins Violette spielendes Purpurband ist 9 cm breit, verschieden gemusterte Ränder rahmen das Flechtbandmotiv ein, das sich von Rosetten unterbrochen stets wiederholt. Dunkler, mehr ins Bläuliche spielend, erscheint die Purpurwolle auf dem 1 × 0,55 m großen Endstück einer Leichenhülle, deren Verzierung die Bilder 1 und 2 verdeutlichen. Auch hier ist die Purpureinlage in den Grundstoff, feinen Byssus, eingewebt; ein prächtiger clavus schließt beiderseits die Ecken ab, verbunden durch einen breiten Flechtbandstreifen. Dieser 54 cm lange clavus endigt halbrund in einer an dünnem Faden herabhängenden Palmette (bulla).

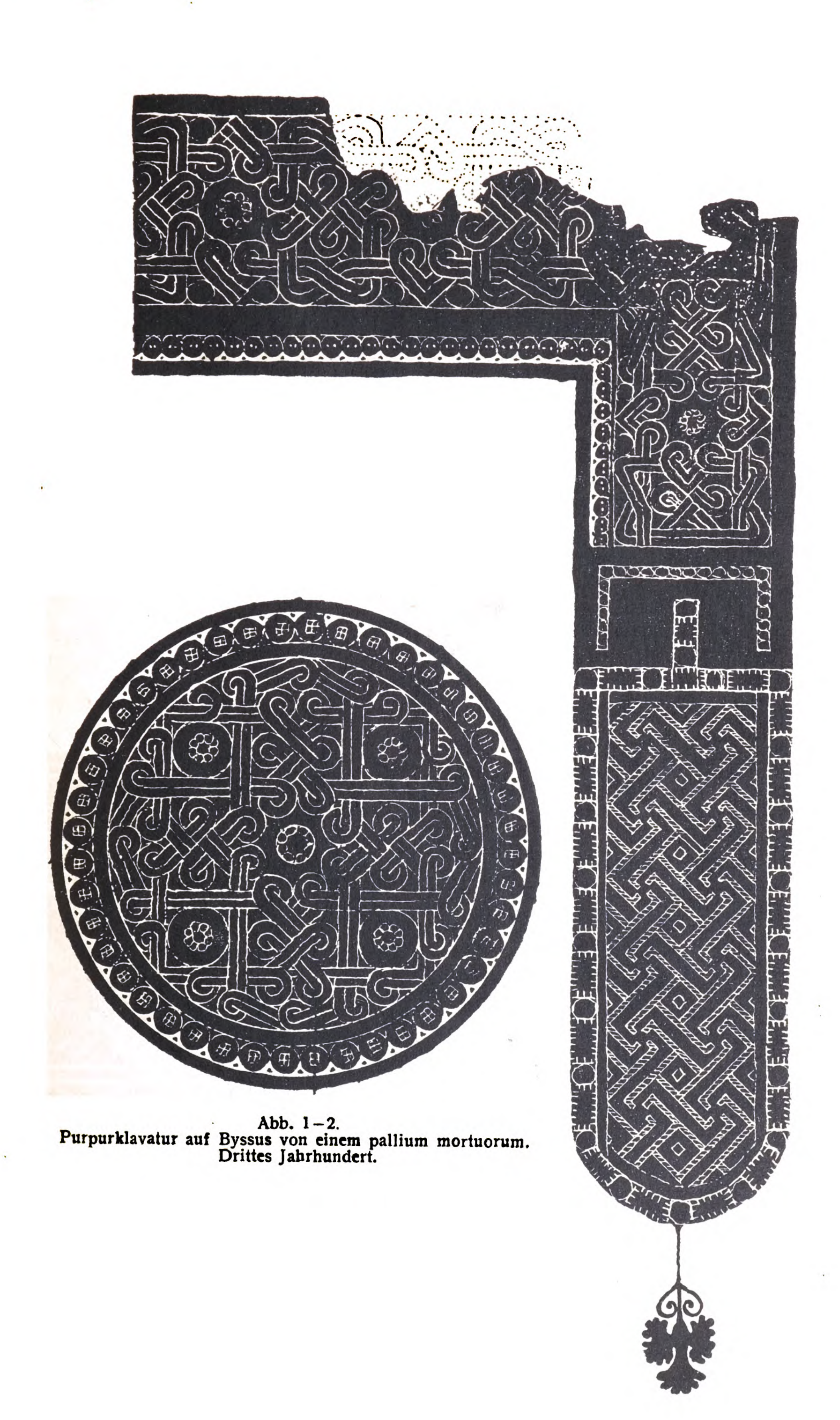


Abb. 1–2.
Purpurklavatur auf Byssus von einem pallium mortuorum. Drittes Jahrhundert.

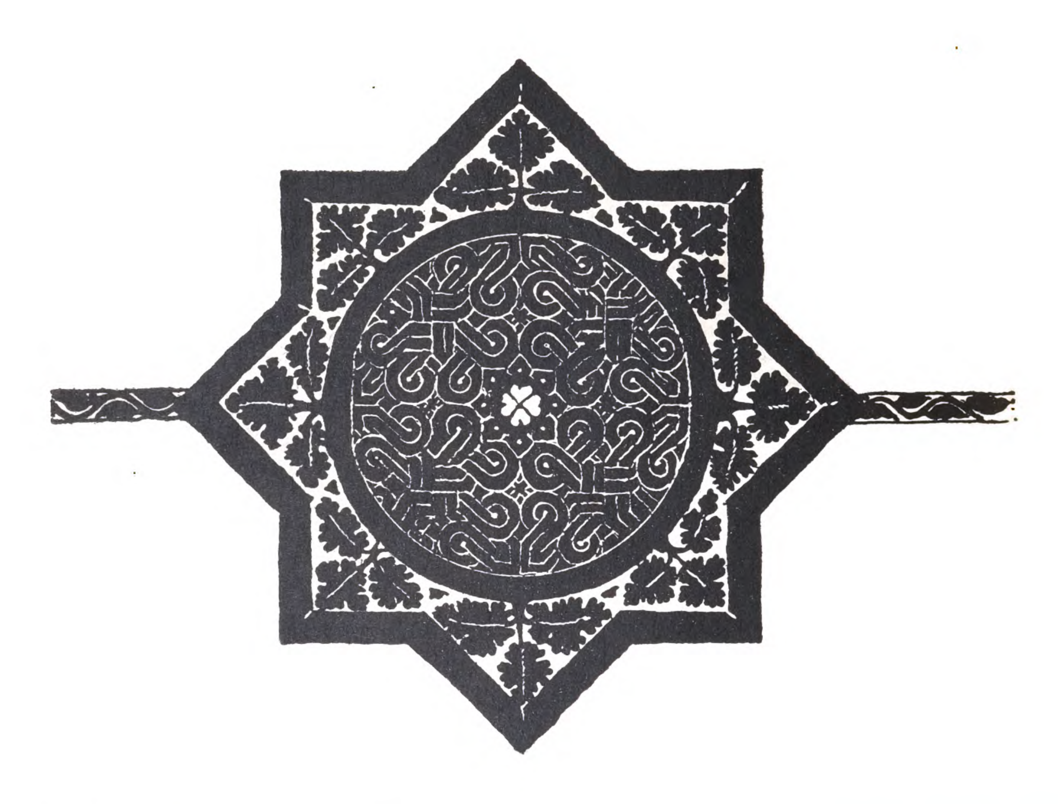




Abb. 3–5. Purpurwirkereien des dritten und vierten Jahrhunderts.
(Orbiculus, Streifenclavus, Palliumstreifen.)

In reizvollem Wechsel verbindet sich das untere, rein geometrische Motiv (Labyrinth) mit dem des Flechtbandes. Die Schablone ist dem Leben gewichen, und namentlich die Übergänge der Muster verdienen Beachtung. Den rechten Winkel, welchen diese Verzierungen beiderseits öffnen, füllt jeweils ein im Durchmesser 21 cm großer orbiculus, gleichfalls in Purpurwolle. Unsere Abbildung zeigt das am besten erhaltene Zierstück dieser Art. Hier bilden zwischen konzentrischen Kreisen kleine verzierte Ringe die Umrahmung des Flechtbandes, das durch vier eingestellte größere Kreise und einen kleineren in der Mitte die Gestalt einer crux immissa erhält.



Abb. 6. Doppelstreifen im antiken Stil. Wendezeit des dritten Jahrhunderts.

Von einem verwandten Stück, dessen erhaltener Byssusabschnitt 60 × 65 cm mißt, stammt das schöne violette Sternmuster Abb. 3. Bei ungefähr gleichwertiger Leinwand kam hier gröbere Purpurwolle zur Verwendung. Der Stern mißt von Spitze zu Spitze 30 cm; er verläuft an einem der beiden Anhängsel, welches 11 cm lang ist, in eine birnförmige bulla. Störend wirkt die Verwendung heller Wolle — statt des Grundstoffes —, von der sich die dreiteiligen Palmetten abheben, sowie ein gelbwollenes Herzblattkreuzchen inmitten des Flechtbandkreises.

Je feiner die Liniengebung und Ornamentik dieser Stoffe ist, desto höher ihr Alter und desto besser die Qualität des Purpurs. Einen Rückschritt erweist demgemäß Abb. 5, ein 20 cm breiter vergilbter Palliumstreifen. Bei aller Schönheit und Symmetrie der Zeichnung fehlt bereits das Zarte und Feine der Linienführung. Ein anderer sternförmiger rotbrauner orbiculus (die Verzerrung des Musters ist nicht ursprünglich) zeigt deutlich den Verfall dieser Technik. Beide Stücke dürften dem

Ende des vierten, wenn nicht bereits dem fünften Jahrhundert angehören.

Das Nebeneinander und Ineinandergreifen pätantiker und nationaler, also koptischer Einflüsse kennzeichnet die Textilkunst des zu Ende gehenden dritten und des vierten Jahrhunderts. Noch durchdringt griechisch-römischer Geist das gesamte Volksleben, doch bricht die bodenständig-nationale Richtung bereits allenthalben hervor, am deutlichsten im Kunstgewerbe. So mutet der Abb. 6 vorgeführte Doppelstreifen noch völlig antik



Abb. 7. Zierstück im koptischen Stil. Wendezeit des dritten Jahrhunderts.

an, ein 15 × 23,5 cm großer Ausschnitt aus gröberem Byssus, in welchen Silhouetten in dunkler Wolle eingewebt sind. Die Technik ist vorzüglich; mit ein paar Fäden sind den dunklen Figuren Lichter aufgesetzt, Einzelheiten herausgehoben. Es wechseln, in Rahmen angeordnet, jeweils eine Frauenbüste mit dem Bilde eines laufenden Löwen. Das im Profil gehaltene Tier ist mit nach vorn emporgeringeltem Schwanz im Sprunge nach rechts begriffen. Die mit kleinen Stilstichen übersäte Fläche markiert die Landschaft. Ganz porträthaft wirkt daneben die Frauenbüste auf hellerem Grunde. Hier erscheint der in einfache Streifentunika gehüllte Oberkörper frontal, und nur der Kopf in seiner vollen Frisur wendet sich leicht nach rechts. Daneben im Felde ein Blatt.

Derselben Epoche entstammt der in Abb. 7 gebotene, 20 × 29 cm große Ausschnitt. Hier erscheinen die bis zu 13 cm hohen halbnackten Gestalten in architektonischer Umrahmung, in jeder Arkade eine Tanzfigur, am Rande das Fragment eines anspringenden Tieres (Löwe?) und unter ihm eine vierte Tänzerin. Wie allerlei Korybanten, tanzende Mänaden und Nereiden, so waren diese puttenartigen Gestalten, im Schleiertanz oder flatternden Gewande, ein überaus beliebtes Motiv spätalexandrinischer Kunst. Zahllos sind insonderheit die Beinschnitzereien, die sich darin ergehen. Die Freude an übertrieben plastischen Körperformen, wie sie unser Gewebe aufzeigt, ist eine echt koptische Erscheinung. Ägyptisch ist auch die Haartracht der ersten und dritten Figur und das Musikinstrument, das zweimal vorzukommen scheint; hellenistisch aber bleiben Fassung und Gedanke des Ganzen.

Daß derlei Darstellungen aus altchristlichen Gräbern auftauchen, wird nicht befremden. Dem Volke waren sie nicht mehr als völlig indifferente Genrefiguren, von der Mode des vierten Jahrhunderts neubelebte Motive. Und wie festlich ein damit ausgestattetes Gewand aussah, zeigt beispielsweise die Klavatur einer von mir veröffentlichten tunica manicata des vierten Jahrhunderts im Museum des deutschen Campo Santo bei St. Peter in Rom[5].

Ungefähr in dieselbe Zeit reichen die ältesten, zweifellos christlichen Bildwirkereien meiner Sammlung zurück; zunächst das nur 13 cm große Bruchstück eines wahrscheinlich liturgischen Stoffes (Abb. 16). Dargestellt sind unter einem purpurnen Pylon oder einer Arkade drei Kreuze, unter welchen sechsmal der Buchstabe X wiederkehrt, während in den Seitenfeldern leuchterartige Gebilde abwechseln. Die Kreuze haben die Form des Anch, der Hieroglyphe für „Leben" (im Volksmund „Nilschlüssel"); das mittlere ist grün, das rechte purpurbraun, das linke rot mit eingewirkten Verzierungen. Blau, grün und rot wechseln auch die übrigen Zeichen ab. Man möchte an eine im Geiste der disciplina arcani dargestellte Kalvariengruppe denken. Damit stünden wir dem ältesten Vorläufer der Kreuzigungsgruppe gegenüber. Die Ampullen von Monza gehen einen Schritt weiter, indem sie das mittlere Kreuz mit der Büste des Herrn bekrönen, die beiden

Schächer aber bereits in voller Gestalt geben. Jedenfalls beansprucht die Symbolik unseres kleinen Fragmentes einiges Interesse.

Besondere Beachtung verdient dann weiterhin ein Stück von großem ikonographischem Werte, der Fig. 8 skizzenhaft wiedergegebene Danielstoff, in mancher Hinsicht ein Novum gegenüber dem bisher bekannten Material. Die annähernd quadratische, leider stark beschädigte Bildfläche steht in wirkungsvollem Rahmen (18 × 16 cm). Fast plastisch heben sich die hellen Figuren vom braunroten Grunde ab. In den oberen Ecken erscheint jeweils ein Fisch, der Ichthys, mit hohen Rückenflossen. Zwei in starker Bewegung heraneilende, schwebend gedachte, nackte Gestalten tragen speisengefüllte Körbe auf den vorgestreckten Armen und haben auch am Rücken noch je einen Korb befestigt. Die beiden in durchaus antiker Formengebung geprägten Jünglinge repräsentieren den der Symmetrie halber verdoppelten Habakuk. Dazwischen fliegt nach links gewandt ein kleiner Genius, den ich für den „Engel des Herrn" halte, dem die Übertragung des Habakuk oblag (Dan. 14, 35). Unter dieser Gruppe erblickt man Daniel in frontaler Orantenhaltung. Wie weit der Prophet, außer der Phrygiermütze, bekleidet war, läßt sich nicht mehr erkennen, da der untere Teil des Bildes zu sehr zerstört ist. Auch von den flankierenden Löwen sind nur schwache Spuren erhalten. Neben diesem Bilde sei noch eine zweite Danieldarstellung meiner Sammlung der Beachtung des Kunsthistorikers empfohlen, ein orbiculus von

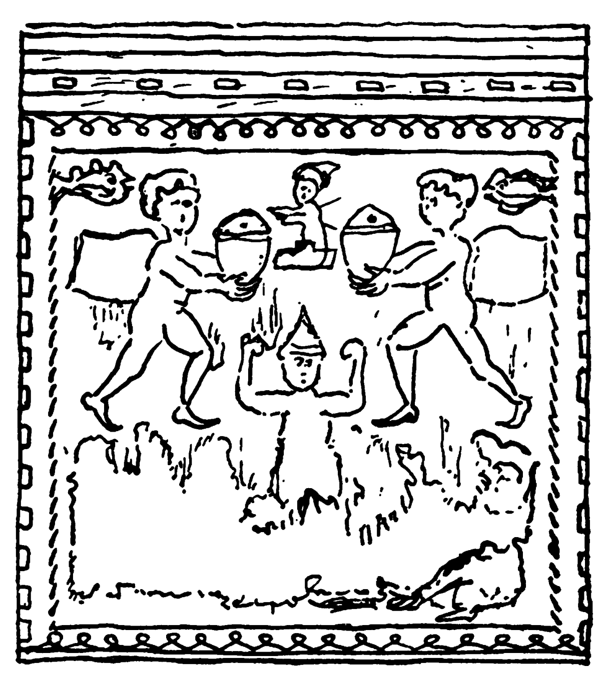


Abb. 8. Bildeinlage: Daniels Errettung. (4. Jahrhundert.)

10 cm Durchmesser in scharlachroter Wolle. Dieser Gewandeinsatz wird um rund 200 jünger anzusetzen sein. Die Figuren sind echt koptisch, bunt (gelb, grün, rot, braun und Fleischfarbe kommen vor) und ins Groteske verzogen. Auch hier wieder der verdoppelte Habakuk: zwei buntgekleidete Gestalten schweben mit gefüllten Körben heran, die einander berühren. Der bekleidete, mit phrygischer Mütze versehene Daniel steht als Orans im Halbprofil, also in durchaus seltener Pose. Originell oder von apokryphen Erzählungen beeinflußt wirkt die Szene im allein erhaltenen rechten unteren Felde, wo ein der Gruppe abgewandter Löwe vor einem zum Ablenken hingestellten Speisekorb liegt!

Purpurwirkereien geringerer Qualität überwiegen, wie schon angedeutet, vom vierten Jahrhundert ab. Sie spielen mehr ins Braune und Schwärzliche und werden zudem bald verdrängt von reicher gefärbten Stoffen und Seidengeweben. An Stelle der schwierigen Flechtbänder und ähnlicher geistreich komponierter Einlagen treten einfachere geometrische und Pflanzenmuster, die Wedelranke, Herzblattketten und dgl. Auch im Figürlichen namentlich bei den Tierhetzen, Jagdszenen und Reitern, überwiegt der Einfluß syrischer Gewebe, vor allem der Seidentextur. Von einer diesem Kreise angehörenden Klavatur stammt das 32 cm lange Bruchstück eines Gewandstreifens (Abb. 9) einer Übergangszeit, deren technisches Vermögen noch immer hochsteht. Die aus dem Kelche hervorwachsende Weinranke, bald eines der beliebtesten Symbole altchristlicher Kunst, erscheint hier noch in rein bacchischem Zusammenhang neben einem bis auf das Schulterband unbekleideten Tänzer, dessen Nudität keineswegs als obszön aufzufassen ist[6]. Über dem nach links tanzenden Jüngling wiederholt sich mehrfach die Darstellung eines in den Kelch gestellten doppelhenkligen Kraters. Als weiterer Bestandteil der gleichen Klavatur kommt noch ein 12,5 × 13,5 cm großer viereckiger Einsatz in Betracht. Die äußere Einfassung ist dieselbe. Im quadratischen Mittelfelde, umrahmt von den aus vier Kelchen wachsenden Weinranken, hebt sich medaillonartig auf hellem Grunde ein nach links galoppierender Reiter ab mit erhobenem Arm.

Wesentlich jünger ist bereits ein in Abb. 10 wiedergegebener Purpurdoppelstreifen. In seinem dünnen Rankengewinde laufen

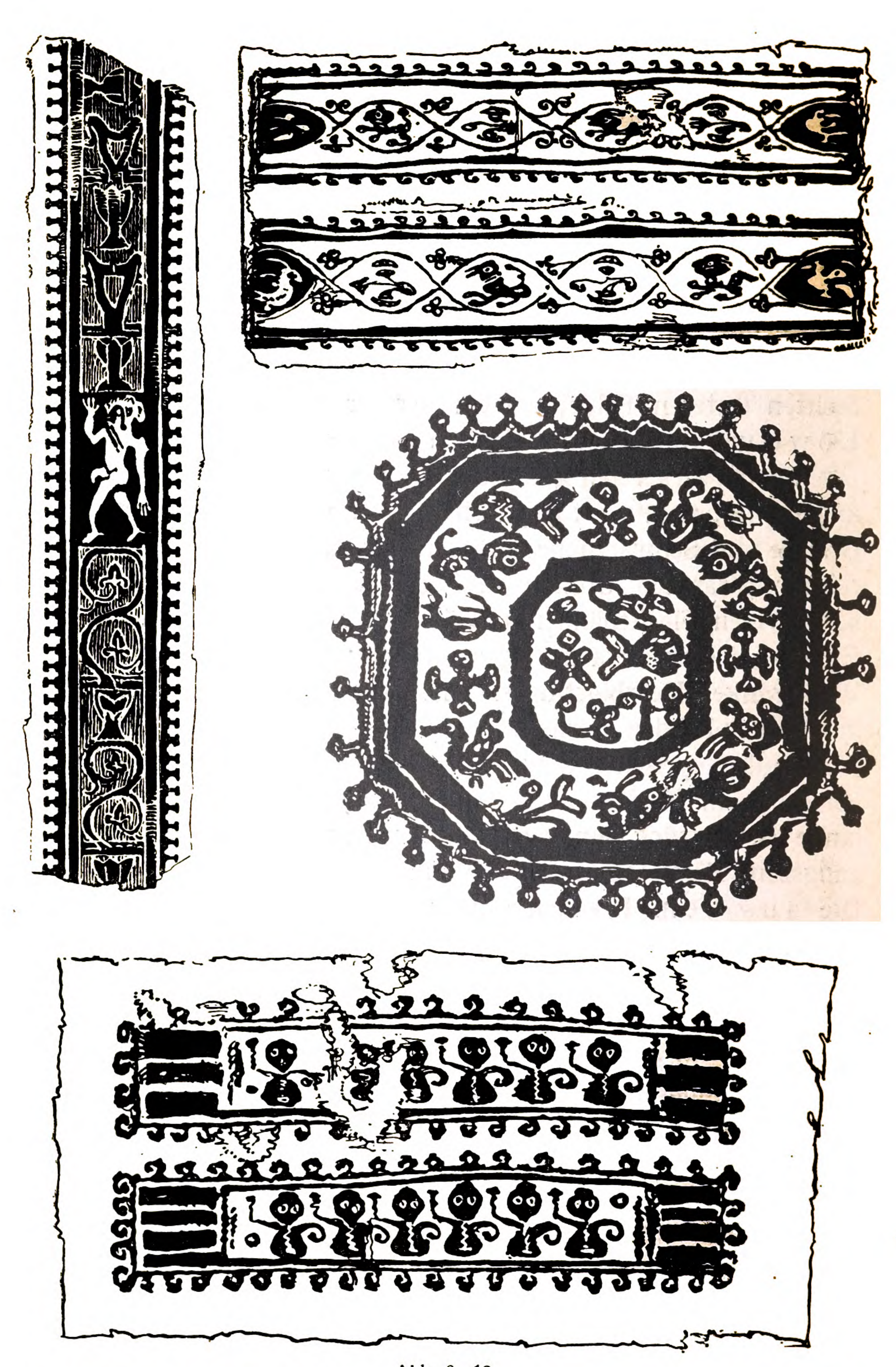
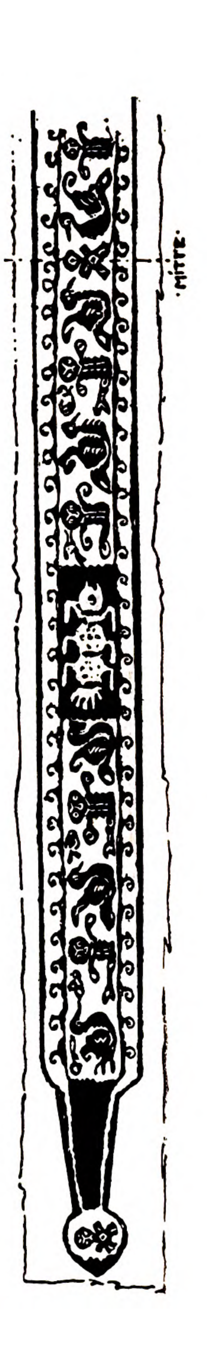


Abb. 9–12.
Streifenklavus des vierten Jahrhunderts. Einsätze und Doppelborte des fünften Jahrhunderts.





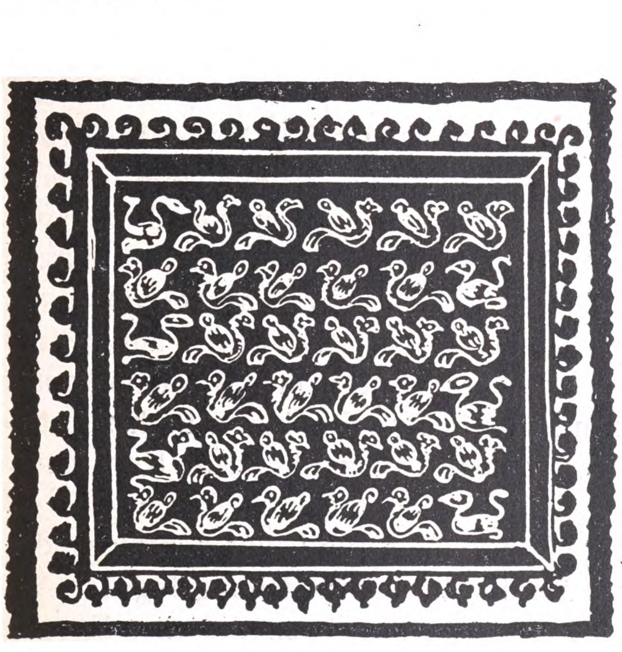


Abb. 13—15. Von Purpurklavaturen des fünften Jahrhunderts.

allerhand Tiergestalten nach links; am Rande die für Stoffe des fünften Jahrhunderts charakteristischen Wellenketten („laufender Hund"). Unsere folgenden Bilder veranschaulichen die immer stärker fortschreitende Verzerrung der menschlichen Gestalt und der Tierfiguren ins Groteske bis zum Geometrischen unter Einlage von christlichen Symbolen. So läßt der in Abb. 11 vorgeführte achteckige Purpurbesatz eines wollenen Palliums Kreuz, Monogramm und Ichthys mit Vögeln und verzerrten Genien abwechseln. Hier ist insonderheit die unbeholfene Wiedergabe des koptischen Tubenkreuzes bemerkenswert, eine Kreuzform, als deren bester Repräsentant eine von mir in Ägypten erworbene Bronze des sechsten Jahrhunderts erwähnt sei[7].

Nur ihre Armstellung kennzeichnet die bereits zum Ornament gewordene Gestaltenreihe eines purpurnen Doppelstreifens, Abb. 12, als Rudiment einer koptischen Tanzfigur, während dem grotesken Mittelbilde eines 14,5 × 16 cm großen Einsatzes, Abb. 13, vielleicht ein christlicher Gedanke zu unterlegen ist. Ihn scheinen mir die gemmengeschmückten Christusmonogramme, die Fische und grotesken Tauben der Umrahmung zu unterstreichen. Diesen Klavus, wie ein weiteres verwandtes Exemplar, umrahmt eine hellrote Wellenborte und hebt so die Gewandeinlage schärfer ab.

Von einem guterhaltenen, 71 cm langen Bildstreifen in Purpur gibt Abb. 15 einen Abschnitt. Die Enden verlaufen jeweils in eine bulla mit eingelegtem Christusmonogramm, dem einmal ein Kopf aufgesetzt ist, und dessen Mittelhasta nicht nach unten durchgeht. Im Bildstreifen, wiederum von der Wellenkette umsäumt, wechseln fliegende Genien mit Fischen und Enten auf hellem Grunde ab. Genau in der Mitte sieht man das Monogramm und hell auf zwei dunklen Seitenfeldern ein phantastisches sechsbeiniges Tier mit fächerartigem Schwanz und dem Kopf eines Chamäleons.

Beispiele rein geometrischer Musterung, unter Einlage des offenen Kreuzes, bietet dann die Zusammenstellung Fig. 17—20.

Je mehr die koptischen Stoffe sich der byzantinischen Epoche nähern, desto farben- und bildfreudiger werden sie; aber auch desto mehr Rätsel geben sie auf. Das hat mancherlei Gründe. Einmal handelt es sich um eine in raschem Zerfall befindliche

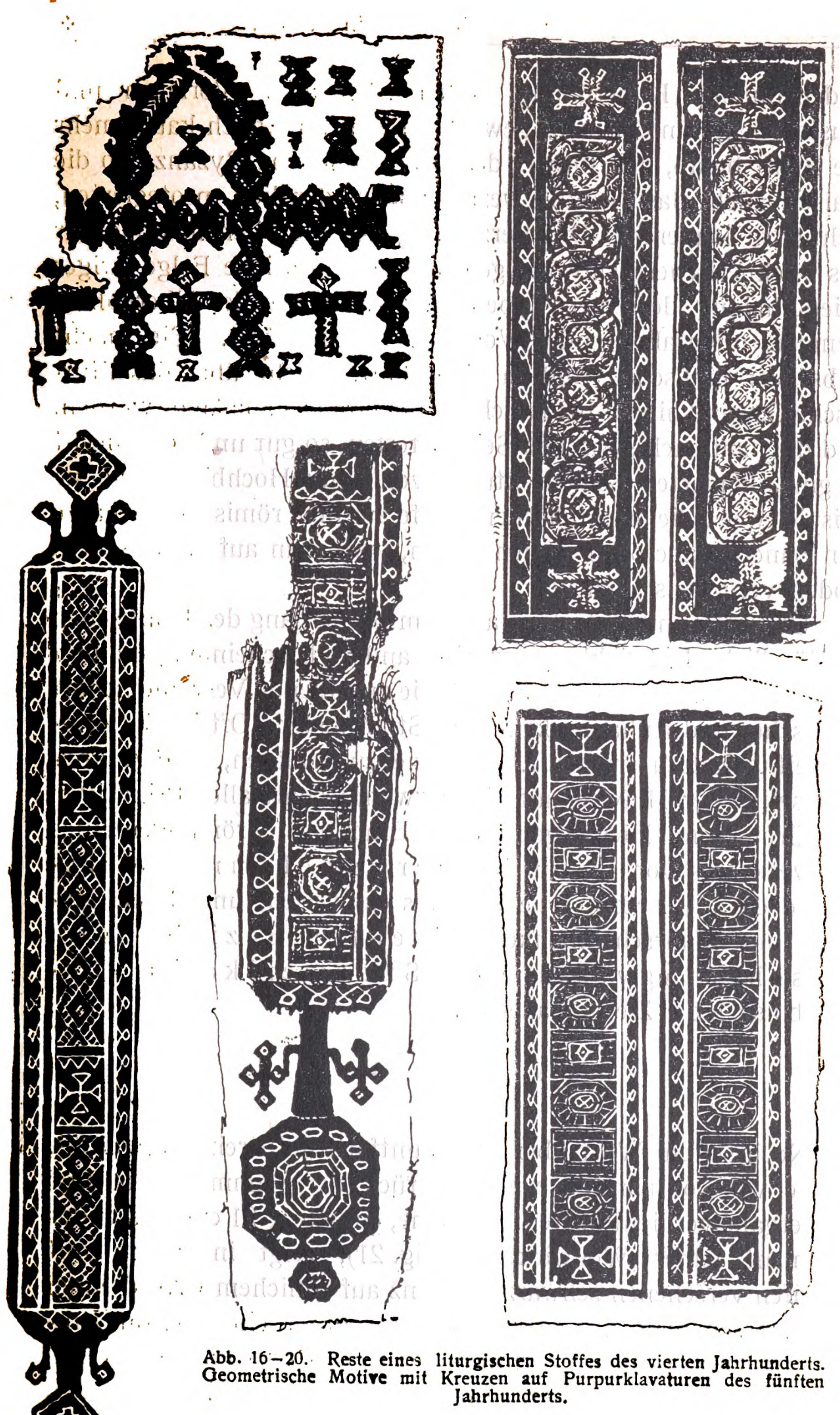


Abb. 16–20. Reste eines liturgischen Stoffes des vierten Jahrhunderts. Geometrische Motive mit Kreuzen auf Purpurklavaturen des fünften Jahrhunderts.

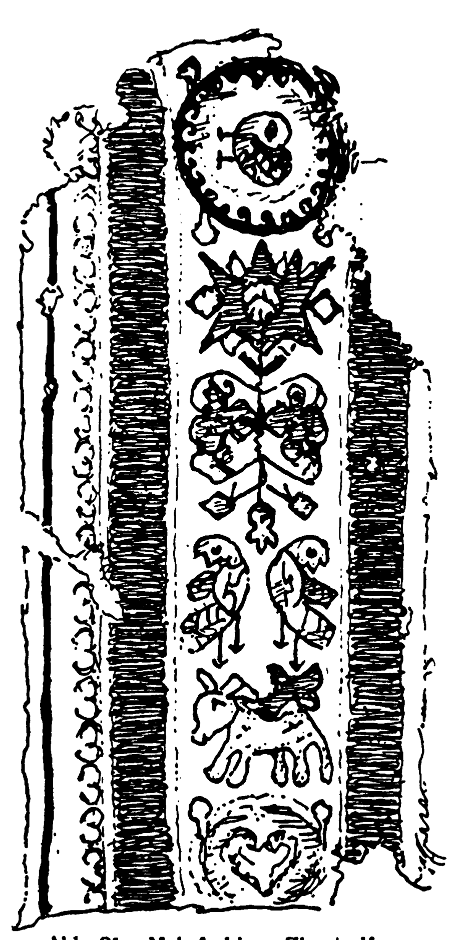
bodenständige Kunstübung, welche den alten Vorlagen und Musterbüchern nicht mehr gewachsen war, aber auch kaum mehr die Kraft besaß, den Import des Ostens und von Byzanz, wo die Kaiser auch das Textilgewerbe außerordentlich protegierten, richtig zu kopieren. Die Verzerrung des Figürlichen, erklärbar aus zeichnerischem Unvermögen und als natürliche Folge ewiger Wiederholung derselben Typen, setzt sich bei der Übernahme fremder, orientalisierender Vorlagen deutlich fort. Sie macht selbst vor biblischen Bildern nicht halt, welche über das liturgische Gewand hinaus bald auch für die vita profana Mode wurden, und die man nach syrischen Seidenstoffen, so gut und so schlecht es ging, kopierte. Seidentexturen von einer Hochblüte, wie sie beispielsweise die orientalischen Stoffe aus dem römischen Schatze von Sancta Sanctorum ahnen lassen, wird man auf ägyptischem Boden vergebens suchen[8].

Überraschender als diese aus dem Niedergang des Koptischen verständliche Entwicklung ist eine andere Erscheinung, die hier wenigstens angedeutet sei, nämlich die auffallende Verwandtschaft koptischer und frühamerikanischer Stoffmuster. Oft ist die Ähnlichkeit geradezu frappant. Um sie zu erklären, genügt aber keineswegs der Hinweis auf die Verwandtschaft alles Primitiven und Grotesken. Hier liegen meines Erachtens Strömungen eines Weltverkehres vor, die auf bisher unbekannte Weltwege des Urchristentums hinweisen, und deren Studium die Wahrscheinlichkeit direkter Beziehungen zwischen Ägypten und Südamerika in vorarabischer Zeit naherückt.

* * *

Noch sei ein Wort über zwei buntfarbene Streifen angefügt, welche wie so manches weitere Stück der Sammlung farbige Wiedergabe verdient hätten. Der eine, ein 9,5 × 21 cm messendes Fragment feiner Wollwirkerei (Fig. 21), zeigt in einem mit Schleifen versehenen schwarzen Kranz auf rötlichem Grund einen rückwärtsschauenden Vogel. Darunter unter einer schön stilisierten Pflanze (grüner, sternförmiger Kelch) zwei Papageien und dann in Gelb ein Tier, Pferd oder Esel, welches ein

großes, grünes Kreuz trägt. In so später Zeit wird es sich kaum um eine Darstellung aus onolatrischem, vielmehr um eine solche aus apokryphem oder folkloristischem Kreise handeln. Alles Figurelle ist scharf (schwarz) umrissen. Volle Abhängigkeit von der Seidentextur, deren subtile Feinheit der Bildstreifen nachzuahmen versucht, zeigt dann der in Fig. 22 vorgeführte, 9 × 39 cm große



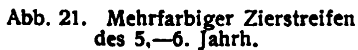


Abb. 21. Mehrfarbiger Zierstreifen des 5.—6. Jahrh.

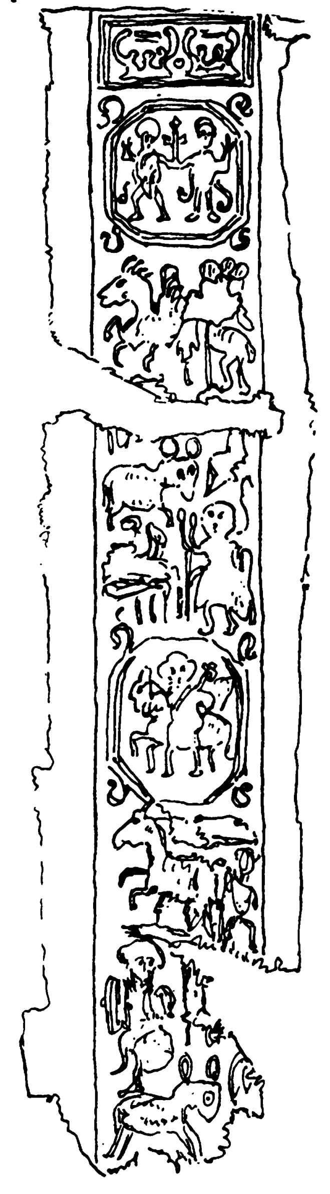


Abb. 22. Bildstreifen in Nachahmung oriental. Seidenstoffe. 5.—6. Jahrh.

Klavus. War die vorhergehende Bilderfolge zwischen zwei breite schwarzbraune Streifen gelegt, so diese in rote bzw. grüne Umrahmung. Scharlachrot (verblaßt) auf gelbem Grunde heben sich die Darstellungen ab. Oben unter einer Kartusche schreiten

in achteckigem Medaillon zwei Gestalten in fliegendem Gewande nach links. Der Nimbus der einen ist noch erkennbar; sie haben jeweils den einen Arm erhoben und halten zwischen sich ein großes Kreuz. Darunter ist ein Reiter dargestellt, begleitet von einer weiteren Person, und anschließend neben seiner Herde ein Hirte mit Pedum (pastor bonus?). Das folgende, mehr abrundende Medaillon füllt ein Reiterheiliger mit dem üblichen Kreuzspeer, und dann folgen allerhand Tierfiguren und, wie es scheint, ein Eingeborener mit Schild und Speer.

Der als Schlußvignette dieser Zeilen abgedruckte, in ungefähr halber Größe wiedergegebene Wollenklavus leuchtet in wunderbar frischen Farben. Um das ovale blaue Feld ist ein scharlachroter Rahmen gelegt (Wellenkette). Oranten und Köpfe von Adorierenden, deren erhobene Hände angedeutet sind, wechseln miteinander ab. In den vier gelb gehaltenen Gestalten mit hocherhobenen Händen haben wir Stylitenheilige zu erkennen und hiermit wahrscheinlich das erste Gegenbeispiel einer sonst nur noch auf einem von mir dem Frankfurter Museum überwiesenen Stoffe vorkommenden Heiligengruppe aus so früher Zeit.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Vgl. mein Handbuch der christlichen Archäologie, Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums, 3. Aufl. 1922, S. 554, Note 1.

[2] Ein wertvolles Exemplar dieser Art — von derselben Fundstätte — habe ich in meinem Aufsatz „Ein spätkoptisches bemaltes Grabtuch aus Antinoupolis in Oberägypten“ im Oriens christianus, neue Serie, Bd. 7—8, Leipzig 1916, S. 128—132 (mit Tafel), veröffentlicht.

[3] Die nach meinen Originalen hergestellten Zeichnungen verdanke ich einem tüchtigen Frankfurter Kunstgewerbler, meinem Freunde Wilhelm Eberhard.

[4] Daß die Fabrikationsweise der ägyptischen Weber der Gobelintechnik sehr nahe kommt, wurde experimentell in der Pariser École de Tapisserie festgestellt. Vgl. M. Gerspach, Les tapisseries coptes, Paris 1890, S. 8.

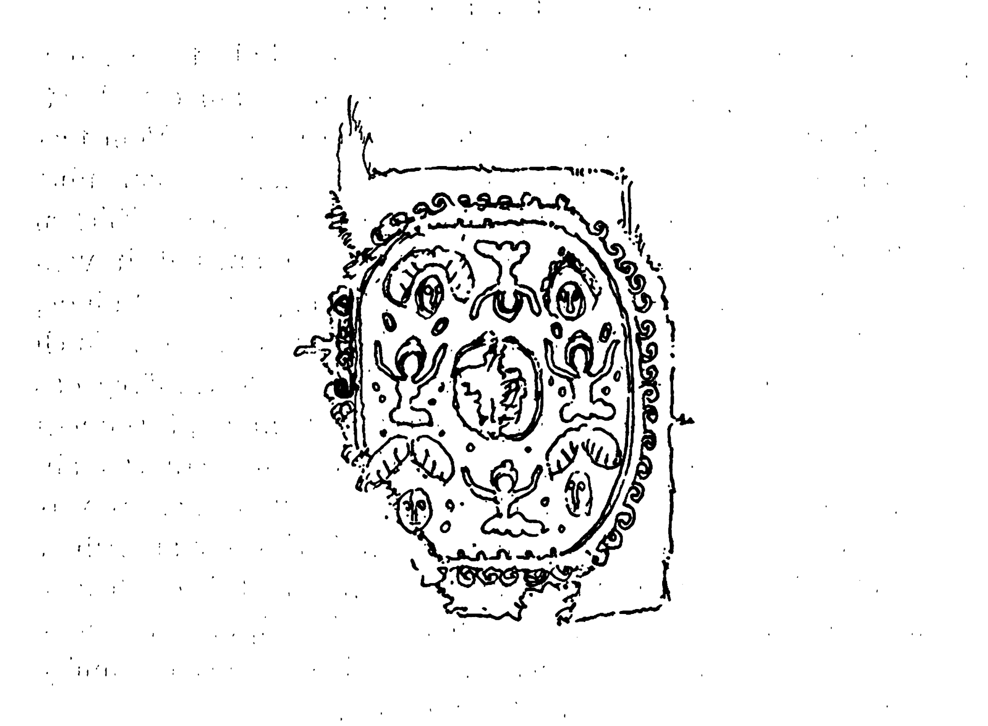
[5] Kaufmann, Die ägyptischen Textilien des Museums von Campo Santo in: Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν, Rom 1900, Nr. 40; vgl. auch die Abbildung in meinem archäologischen Handbuch, 3. Aufl., S. 561.

[6] Ein Blick auf Text und Tafeln meiner „Graeko-ägyptischen Koroplastik“, 2. Aufl., Leipzig und Kairo 1915, zeigt, welche Rolle diese und ähnliche

pallische Motive im ägyptischen Volksleben der Kaiserzeit spielten; sie haben durchweg sakralen Charakter.

[7] Kaufmann, Das koptische Tubenkreuz, eine bisher unbekannte Gattung altchristlicher Kreuze, in: Oriens christianus 1915, S. 306—311. Abgebildet auch in meinem archäologischen Handbuch, 3. Aufl., S. 577.

[8] O. von Falke, Geschichte der Seidenweberei in Europa, Berlin 1913, I, S. 13 ff., überschätzt hier m. E. die Rolle Ägyptens, insonderheit Alexandriens, zum mindesten in Hinsicht auf die ikonographische Entwicklung.



Ein Inquisitionsprozeß in Sachen der täglichen Kommunion.

Von Albert M. Koeniger.

Die kirchliche Praxis hinsichtlich der Häufigkeit des Kommunionempfangs durch die Laien ist im Verlauf der christlichen Jahrhunderte gar wunderliche Wege gegangen. Vom täglichen, ja öfter im Tage betätigten Empfang gelangte man über die Stufen des wöchentlichen, monatlichen, hauptfestzeitlichen und jährlichen Empfangs bis zur scheuen Enthaltsamkeit vom heiligsten Sakrament und bis zur Ausschließung ganzer Stände, der Eheleute und — der Kaufleute vom Tische des Herrn. Auch die theologische Doktrin hat keineswegs immer gleichmäßig das Ideal des täglichen Genusses der Eucharistie verkündigt, sondern ist selbst soweit fortgeschritten, daß sie davon geradezu abriet, weil hierdurch die Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten vermindert werde. So hat insbesondere kein Geringerer als Albert der Große († 1280) gemeint, Frauenspersonen täglich die heilige Kommunion zu reichen verdiene schärfsten Tadel, da deren Verlangen nach dem Altarssakrament weniger tiefgehender Frömmigkeit als oberflächlicher Denkart entspringe.

Das Kommuniondekret der Konzilskongregation vom Jahre 1905, erlassen auf Geheiß des Papstes Pius X., rief mit allem Nachdruck das alte Ideal der häufigen oder besser täglichen Kommunion der Christenheit ins Gedächtnis, „auf daß dieser sehr heilsame und Gott wohlgefällige Gebrauch nicht nur keine Minderung unter den Gläubigen erfahre, sondern eher noch gemehrt und überallhin verbreitet werde, in unsern Tagen zumal, wo die Religion und der katholische Glaube von allen Seiten angegriffen werden und wahre Liebe Gottes und Frömmigkeit so sehr abhanden gekommen sind“. Das Dekret ermunterte aber nicht bloß, es gab auch klare und praktische, die Gewissen beruhigende Weisungen, wer immer sich befugt erachten dürfe zum heiligen Mahle zu kommen. Es ist bekannt, welch segensreiche Wirkungen von

diesem Erlaß der päpstlichen Behörde hinsichtlich des gesteigerten Sakramentsempfangs ausgegangen sind. Die Zahl der täglichen Kommunionen ist seitdem man möchte sagen ins Ungemessene gestiegen.

Demgegenüber erscheint es nun allerdings fast unglaublich oder doch mindestens auffällig, daß es einmal eine Zeit gab, wo der heilige Stuhl selbst, natürlich unter anderen Voraussetzungen, gegen die tägliche Verabreichung des Sakraments eingeschritten und ein kirchliches Inquisitionstribunal prozeßmäßig gegen täglich kommunizierende Laien vorgegangen ist. Und doch: das — am heutigen Empfinden gemessene — fast Unglaubliche oder Auffällige war zu Ende des Mittelalters Ereignis geworden. Im folgenden soll hiervon nach einem bisher der Öffentlichkeit unbekannt gebliebenen authentischen Prozeßbericht des näheren gehandelt werden.

Die Sache spielte in der einst hochberühmten freien Reichs- und Handelsstadt Augsburg[1]. Schon seit langem war sie der begehrte Zufluchtsort für alle möglichen Arten von Sektierern. Den Waldensern wurde hier immerfort schon ein schützend Obdach gewährt; die Wiklifiten machten sich daselbst gegen Ende des 14. Jahrhunderts derart breit, daß es bis zu ihrer blutigen Verfolgung kam; die Hussiten haben es nirgendwo besser gehabt als in der Schwabenstadt am Lech, wo man ihnen 1451 sogar von seiten des Rats einen Schuppen am Kreuzgang des St.-Ulrichs-Klosters für ihren Gottesdienst bereitstellte. Damit will jedoch keineswegs behauptet werden, daß in Augsburg während des Mittelalters nicht ebenso wie anderwärts in volkreichen Städten ein hochentwickeltes kirchliches Leben vorhanden gewesen sei. Vielleicht war es die Weltoffenheit der so bedeutsamen Handelsstadt, die jene Sekten gastlich aufnahm, vielleicht aber und mehr noch der schwäbische Volkscharakter, der gut- und weitherzig genug sie duldete und namentlich mystisch gerichteten Strömungen, wie sie jede derselben mehr oder weniger in sich barg, seinem Wesen gemäß willig entgegenkam. Es ist gewiß kein Zufall, daß gerade Augsburgs früh schon vorhandene Druckereien eine Reihe mystischer Schriften und nicht wenige Bibeln, ja sogar Bibel-

[1] Im Stadtarchiv daselbst befindet sich auch heute der genannte Prozeßbericht.

übersetzungen, herstellten und verbreiteten. Jedenfalls blieb dort das Sektierertum nicht ohne nachhaltigen Einfluß besonders auf die zunächst normalchristlichen niederen Volksschichten. Andrerseits war auch in diesen von kirchlicher Seite aus wiederholt der Drang und Trieb zu besonderen religiösen Taten geweckt worden, nicht zuletzt durch die erschütternden Bußpredigten eines Johann von Capistrano 1454, deren lange Nachwirkung außer allem Zweifel steht.

Man muß sich diese Tatsachen vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie es in Augsburg während der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu dem damals Aufsehen erregenden Ereignis täglichen Kommunionempfangs durch Laien kommen konnte. Der dies begünstigte und ermöglichte und offenbar selber fortwährend angeregt hat, war der Kanonikus des Kollegiatstifts St. Moritz daselbst, Johannes Molitoris.

Was man über seine Person, wenigstens bislang, weiß, ist nicht viel, und sein häufig vorkommender Name macht es auch keineswegs einfach, seinen Spuren nachzugehen und das Dunkel um ihn zu beseitigen. Vor Jahren sind die Regesten einiger päpstlicher Urkunden veröffentlicht worden, die von ihm handeln und die für die Darstellung seiner Schicksale nach dem in Frage stehenden Prozeß später hier zu verwerten sein werden. Damit dürfte aber das gedruckte Material bereits erschöpft sein. Daß er identisch gewesen sei mit einem Johann Molitarius (!) aus Rastatt, Doktor der Rechte, Hofmeister des Markgrafen Jakob von Baden und späteren Dekan in Baden, ist kaum anzunehmen. Man kennt diesen als Schüler Dringenbergs, des berühmten Gründers und Rektors der Humanistenschule in Schlettstadt, sowie aus dem Briefwechsel Reuchlins, an den er als einen entfernten Landsmann 1488 eine Anfrage wegen Erklärung griechischer Stellen richtete. Doch liegt derselbe zeitlich bereits zu spät und seine Stellung war eine viel zu verschiedene, als daß er mit jenem andern Molitoris als eins genommen werden könnte.

Als sicher läßt sich zunächst auf Grund vorhandenen, bisher nicht benützten Aktenmaterials feststellen, daß letzterer 1470 Kanonikus des genannten Stifts St. Moritz war. Zugleich hat er sodann im selben Jahre gemäß seiner eigenen, aktlich niedergelegten Zeugenaussage die mit dem Stift habituell verbundene

Pfarrei als „plebanus perpetuus" oder „rector ecclesiae parochialis sancti Mauritii" erhalten. Daß er auch die Würde eines Magisters der freien Künste und Lizentiaten des kanonischen Rechtes besaß, melden gleichfalls die Akten. Wo er sich freilich die beiden Grade geholt und wo er überhaupt seine Studien gemacht hat, ist schwer zu sagen; möglicherweise in Heidelberg oder in Freiburg, sofern man annehmen will, daß er Schwabe von Geburt war und eine der zunächst für ihn damals in Betracht kommenden Universitäten besuchte.

Bereits zu Beginn seiner pfarrlichen Tätigkeit ist Molitoris für die tägliche Kommunion eingetreten. In Predigten und Ansprachen wie nicht minder bei der Beichte hat er seine Pfarrkinder hierzu ermuntert. Ja nicht nur dies; er hat schließlich manchen derselben gelegentlich sogar dreimal im Tage das heiligste Sakrament gespendet oder durch seine Hilfsgeistlichen spenden lassen. Ob er lediglich aus mystischen Erwägungen heraus dazu gekommen ist oder ob er irgendwie unter dem Einflusse böhmischer Zuwanderer stand oder ob endlich besonders fromme Laien selbst ihm die nötigen Anregungen gegeben haben, das vermag man aus den Quellen nicht klar zu erkennen. Sicherlich ist er kein bloßer Idealist, eher ein Realist gewesen. Das lehrt deutlich sein jahrelanger Kampf um die Oblationen und Stolgebühren, die aus der cura animarum und besonders dem Seelgerät der Kanoniker, Chorvikare, Scholaren und Familiaren des St.-Moritz-Stifts anfielen und von denen der Dekan desselben behauptete, sie gehörten nach Gewohnheitsrecht ihm. Molitoris hat den Kampf durch alle Instanzen bis nach Rom durchgefochten.

Diejenigen, denen er täglich das Brot des Lebens reichte, waren unzweifelhaft nur Frauenspersonen aus dem niederen und vielleicht mittleren Ständen. Man wird sich die Dinge so vorzustellen haben, daß er eine Art separatistische Gemeinde um sich gebildet hatte, die er seelsorgerlich neben und außer seinen übrigen Parochianen noch eigens betreute. Sie hatte das Bewußtsein, etwas Besonderes zu sein. Das zeigt schon der Umstand, daß die Mitglieder eigentümliche Kleidung trugen. Es war kein Ordenskleid, sondern einfache, graue Gewandung, wie etwa die Beginen solche zu tragen pflegten. Man braucht dabei nicht an einen ausgesprochenen Verein oder eine Bruderschaft zu denken: die gleichen

religiösen Bestrebungen einten sie, und von ihrem Pfarrherrn empfingen sie die entsprechenden Belehrungen. Mögen sie immerhin auch von ihren persönlichen seelischen Bedürfnissen getrieben und von ihrem Seelsorger für ihr an und für sich gewiß lobenswertes Ideal begeistert worden sein, so ist doch sehr wahrscheinlich, daß sie auch sektiererischen Einflüsterungen allzu lässig Gehör schenkten. Zur Verteidigung des täglichen Kommunionempfangs hatten sie einige Bibelsprüche sowie angelernte exegetische und geschichtliche Weisheit bereit und beriefen sich gern auf das Evangelium überhaupt, nach dem sie leben wollten. Sie besaßen auch einen gewissen Starrsinn, wie er nicht selten bei besonders frommen Personen, zumal Frauen, zu finden ist. Keineswegs jedoch konnte man sie als eines ernsten und tiefen christlich-sittlichen Strebens bar bezeichnen. Sie standen in treuer Einmütigkeit zusammen und unterstützten die Ärmeren aus ihren Reihen. Und doch waren sie nicht gänzlich unverdächtig. Gegenüber der kirchlichen Obrigkeit zeigten sie, von der Richtigkeit ihres Handelns überzeugt, zu wenig Gehorsam. und daß sie sich die biblische Bezeichnung „Säulen der Kirche" beilegten, ließ eine gewisse eitle Selbstüberhebung oder besser gesagt religiösen Größenwahn nicht verkennen.

So kann es nicht wunder nehmen, wenn sie mit ihrem Gebahren und ihren Gepflogenheiten schließlich auffielen und Anstoß erregten. Zunächst bei der Laienwelt, vornehmlich aber bei den Geistlichen. Die Pfarrer und Seelsorgsgeistlichen Augsburgs und der Umgegend nahmen es ihrem Konfrater ganz naturgemäß übel, daß er in seiner pastoralen Praxis eigene Wege ging und sich um den allgemeinen Brauch, der einer häufigen und gar täglichen Kommunion zuwider war, nicht kümmerte. Sonst konnte man ihm nichts nachsagen. Aber seine außer aller Regel gelegene Kommunionpraxis allein genügte, um bald von einem fortwährenden Skandal sprechen zu lassen.

Nun gab es in Augsburg selbst wohl einen tüchtigen Bischof — damals Johann II. Graf v. Werdenberg — und ebenso ein wachsames bischöflich-geistliches Gericht. Allein weder von der einen noch von der andern Seite schritt man ein, trotzdem die Sache bereits ein Jahrzehnt bekannt war. Ebenso wenig tat es der Dominikanerprior in Augsburg, der, entsprechend der

damaligen Organisation der Inquisition, als inquisitor per dioecesim aufgestellt war. Man hat wohl einheimischerseits gegen den doch in angesehener Stellung befindlichen Pfarrherrn und Kanonikus von St. Moritz nicht vorgehen wollen; zugleich aber wird man über die Schuldfrage nicht im klaren gewesen sein, da weder ein allgemein kirchliches Verbot der täglichen Kommunion noch ein partikuläres für die Diözese Augsburg bestand. Mindestens sah man hier die Dinge nicht unter dem Gesichtswinkel der Häresie. Ein Fremder mußte kommen, der ungescheut zugriff, ein Strengerer, der die ganze Angelegenheit von der rechten Seite zu packen verstand. Es war der nachmals so berüchtigte Mit- oder vielmehr Hauptverfasser des Hexenhammers, der Dominikaner Heinrich Institoris aus Schlettstadt.

Daß gerade er bei den nun folgenden Vorgängen die Hauptrolle spielte, macht diese auch nach der persönlichen Richtung hin interessant und geschichtlich wertvoll. Die bisher dunklen ersten Jahre seiner Tätigkeit als Inquisitor Deutschlands erfahren hierdurch eine willkommene Aufhellung. Eine leidenschaftliche Natur, hatte er 1473 in seinen Predigten und Schriften sich zu Ausfällen gegen den Kaiser verleiten lassen, die seine Oberen mit schweren Strafen sofort geahndet hatten. Aber darüber war längst Gras gewachsen, als er am 13. März 1479 durch Sixtus IV. zum Inquisitor haereticae pravitatis per totam Alemaniam superiorem ernannt wurde. Er befand sich zu jener Zeit in Rom und ist daselbst am 13. Dezember desselben Jahres von seinem Ordensgeneral in besonders feierlicher Weise zum Doktor der Theologie promoviert worden. Daß er hierauf sich noch mitten im Winter in die Heimat zurückbegeben hätte, ist für damals nicht gut denkbar. Vielmehr wird er im Frühjahr, spätestens anfangs Sommer 1480 von Italien aufgebrochen sein und muß nun, das ergibt die Sachlage fast mit Notwendigkeit, seinen Rückweg über Augsburg genommen haben. Denn daß er erst in sein Kloster nach Schlettstadt zurückkehrte und dann von hier aus auf eine Denunziation der Augsburger Angelegenheit hin nach Schwaben reiste, ist schon in zeitlicher Hinsicht kaum anzunehmen und auch um deswillen unmöglich, weil man ja in Augsburg, wie gesagt, die Sache Molitoris gar nicht als häretisch betrachtete und

deshalb auch unverfolgt ließ. Aber bei den Dominikanern in Augsburg, wo Institoris Wohnung nahm, muß man ihm vor allem davon erzählt haben. Da sah denn der neubestallte Inquisitor sofort ein Feld für seine Tätigkeit sich eröffnen. Ihm dünkte das Unterfangen des Pfarrers von St. Moritz in einer von den Inquisitoren beliebten Wendung ein „periculosus error", und die täglich kommunizierenden Frauen erschienen ihm geradezu als „Sekte", die er mit den vielgeschmähten und immer wieder verfolgten Beginen (beguttae) auf gleiche Stufe stellte. So fühlte er sich verpflichtet, von Amts wegen einzuschreiten und eröffnete nach den nötigen Voruntersuchungen im September 1480 gegen Molitoris und seinen Anhang regelrecht das inquisitorische Verfahren. Es war sein erster Prozeß, den er als eigens bestellter Inquisitor Deutschlands führte.

Auf Dienstag den 13. September 1480 wurde von ihm Termin zur Verhandlung gestellt. Zuvor jedoch geschah, was die inquisitorische Praxis erheischte: der Rat der Stadt wie auch der Diözesanbischof waren von dem Vorhaben des Inquisitors unter Hinweis auf seine Bestallung in Kenntnis gesetzt worden. Sodann hielt Institoris selbst, offenbar in der St.-Moritz-Kirche, pflichtgemäß eine Predigt über den Glauben im allgemeinen und die Unerlaubtheit der täglichen Kommunion im besonderen, wobei er Ablaß versprach den tätigen Beihelfern zum kommenden Prozeß, die Exkommunikation androhte allen, die ihn irgendwie hemmten. Als Assistenten und zugleich besonders qualifizierten Zeugen wählte er sich seinen Ordens- und Amtsgenossen P. Lukas Braun, den damaligen Prior des Dominikanerklosters St. Magdalena zu Augsburg und Inquisitor für die Augsburger Diözese. Der Bischof seinerseits ordnete zwei Herren seines Domkapitels ab, da der Prozeß nach der Clementina von 1311 von ihm und dem Inquisitor gemeinschaftlich zu führen war: seinen Generalvikar Johannes Gossolt, Lizentiaten des kanonischen Rechts und Archidiakon, sowie den Kanonikus und Dompfarrer Georg von Schauenberg. Mit dem nichtgenannten Notar, der zur genauen Aufnahme von Red und Antwort anwesend sein mußte, waren damit die von der Inquisitionspraxis zum mindesten in der Fünfzahl (den Inquisitor mit eingeschlossen) geforderten Haupt-

persönlichkeiten beisammen. Außerdem aber wurde noch eine große Zahl anderer geladen, als „testes totius examinis", wie das Direktorium des Eymericus sich ausdrückt. Advokaten waren, was bei Inquisitionsprozessen die Regel gewesen ist, nicht zugelassen; als Ort der Verhandlung wurde jedenfalls das Dominikanerkloster gewählt, wie das der Gepflogenheit entsprach.

Die Anklage lautete auf tägliche Spendung der hl. Kommunion an Laienpersonen entgegen dem Brauch der Kirche und zum Ärgernis der Christgläubigen. Kläger und Richter zugleich war, der Besonderheit der Inquisition entsprechend, Institoris. Die Sache selbst war zu bekannt und offenkundig, als daß es der Zeugen gegen die Beklagten oder der Entlockung eines Geständnisses bedurft hätte. Es kam nur darauf an, wie diese ihre Handlungsweise begründeten und rechtfertigten. Vorgeladen wurde zu diesem Zweck vor allem Molitoris, von den Frauenspersonen nur eine Vierzahl; der Inquisitor hatte sich die „principaliores" derselben ausgesucht.

Die Verhandlung begann mit dem Verhör des Hauptbeklagten. Klugerweise wies er zunächst auf den hl. Thomas († 1274) hin, der eine öftere Kommunion gestattete, sofern dadurch die Liebe wachse und die Verehrung des Sakraments keinen Schaden leide; jeder sei da seinem Urteil überlassen. Dann nahm er sich den hl. Bonaventura († 1274) zum Gewährsmann, nach dem der Gläubige auch heute noch wie ehedem täglich dem Tisch des Herrn sich nahen dürfe, wenn er den Eifer der ersten Christen in sich trage. Was die dermalige Kommunionpraxis anbelangt, so wußte er das Beispiel des hl. Cyprian († 258) heranzuziehen, der ja auch entgegen der Taufpraxis seiner Zeit die Ketzertaufe verworfen habe und doch unter die Heiligen gezählt worden sei. Und wegen des Ärgernisses, das andere an ihm und seinen Kommunikanten nähmen, glaubte er auf den Herrn selbst verweisen zu dürfen; an dessen Worten hätten die Hörer, da sie den Genuß seines Leibes und Blutes nicht fassen konnten, auch Anstoß genommen, und er habe sich doch nicht verbessert; so dürfe, dies sei der vernunftgemäße Schluß, das höchste Gut — und ein solches sei gewiß die hl. Kommunion — nicht wegen des genommenen Ärgernisses andrer verweigert werden. Das waren seine Gründe: aus der Rüstkammer

der Theologie, der Geschichte, der Vernunft, ganz nach dem Schema der Scholastik.

Man wird nicht behaupten wollen, daß diese Beweisführung in allen Punkten hieb- und stichfest war. Der Inquisitor fand denn deren schwache Seiten leicht heraus. Ohne Zweifel hatte er auch seine Antworten auf die ihm wohl in der Hauptsache bereits bekannten Argumente des Gegners vorbereitet und vielleicht seine Kodizes sogar auf dem Gerichtstisch, da er nach dem Prozeßbericht ein langes und breites mit oft längeren wörtlichen Zitaten erwiderte. Er nahm die Gründe des Beklagten ganz der Reihe nach vor.

Der hl. Thomas, so entgegnete er, hätte jene seine Worte vornehmlich und zunächst nur von den Geistlichen und ihrer täglichen Kommunion, nicht von den Laien verstanden. Dazu machte er die spitze Bemerkung, es sei Gepflogenheit der Häretiker, Beweisstellen zu bringen, die eigentlich etwas anderes besagen; das wußte Institoris mindestens der Theorie nach aus den sehr ausführlichen Darlegungen seines Meisters Eymericus über die Schliche der Angeklagten bei ihren Aussagen. Daß der einzelne Laie nicht Beurteiler seiner eigenen Seelenverfassung sein könne, das habe er, so fährt er fort, im allgemeinen bereits in seiner Predigt vor dem Prozeß dargetan, und die Leichtfertigkeiten der beklagten Frauenspersonen bewiesen auch, daß eine bloße Selbstprüfung irreführe. Notwendig sei da vor allem die Beurteilung durch den geistlichen Obern. Als Molitoris daraufhin einwarf, er sei doch selber ein solcher, gab der Richter zur Antwort: Aber ein solcher, der sich erwiesenermaßen sehr irren kann. Bezüglich des Satzes des hl. Bonaventura von der Urkirche, so meinte er in Anlehnung an den hl. Thomas, den er aber dabei nicht zitierte, sei zu bedenken, daß in ihr die Liebe noch größer war, weil die Christenheit dem gekreuzigten Heiland zeitlich näher stand; die Verfolgungen hätten auch ein ganz besonderes Stärkungsmittel nötig gemacht. Ob aber eine solche Sach- und Notlage heute gegeben sei, möchte man baß bezweifeln. Die Bezugnahme auf den hl. Cyprian sei ganz unberechtigt; denn von ihm hätte der hl. Augustinus wiederholt erklärt, daß er seinen Irrtum durch das Martyrium büßte. Was die Juden betreffe, so seien sie zu tadeln, da sie den Genuß des Leibes und Blutes

Christi im geistigen Sinn aus ihren Erwägungen einfach ausschlossen; ebenso seien aber auch von den Heutigen diejenigen zu rügen, welche täglich kommunizieren, als ob es daneben nicht auch eine communio spiritualis gebe. Die tägliche Kommunion sei endlich ein opus supererogatorium und als solches im Falle des passiven Ärgernisses gemäß der theologischen Lehre vom scandalum, für die er namentlich auf Richard von Mediavilla († 1308) sich stützte, zu unterlassen.

Soweit die Entgegnung des Inquisitors auf die Beweisführung des Stiftspfarrers Molitoris. Indes gab jener sich damit noch nicht zufrieden. Er suchte vielmehr nun durch neues Material den Gegner seinerseits zu entkräften. So zitiert er denn zunächst Albert den Großen mit dessen klassischer Stelle über die oberflächliche Denkart des weiblichen Geschlechts und dessen ungebührliches Verlangen nach der täglichen Kommunion; er macht auch darauf aufmerksam, daß dieser höchstens monatliche Kommunion empfehle. Sodann weist er auf seinen Ordensgenossen Petrus von Tarantasia, den nachmaligen Papst Innozenz V. († 1276), hin, der auch nur für eine häufige, aber keineswegs für die tägliche Kommunion eingetreten sei. Gar im Tage mehrmals zu kommunizieren, das widerspreche nach dem hl. Thomas der Einzigkeit des Kreuzesopfers, die durch einmalige tägliche Darbringung des Meßopfers versinnbildlicht werde. Zwar ließen Bonaventura und Augustinus (richtig: Ps.-Ambrosius) eine tägliche Kommunion zu, aber nur unter Bedingungen, wie sie eben beim gewöhnlichen Sterblichen nicht gegeben seien. So verstehe sich des hl. Augustinus (richtig: Gennadius) Wort, daß er täglichen Eucharistieempfang weder lobe noch tadele. Wenn Bonaventura erkläre, der Mensch empfange oft mehr Gnade in einer Messe als in vielen, so beziehe sich das eher auf den Priester als auf die Laien, wie es übrigens bei allen Theologen der Fall sei, die zu dieser Frage Stellung nähmen. Freilich habe man es nach den Zeitverhältnissen verschieden gehalten: ursprünglich hätte man tägliche, später jährlich wenigstens dreimalige, dann einmalige Kommunion gefordert, während ja Augustinus (d. h. Gennadius) sonntäglichen Empfang geraten habe. Demnach sei es ein keckes Unterfangen, täglich zu kommunizieren.

Das der theologische Disput beim Prozeß am 13. September 1480. Das Material hierzu war von keiner Seite weit hergeholt Die Hauptgrundlage für beide Teile bildeten Thomas und Bonaventura; auch die Heilige Schrift wird mit einigen bekannten Stellen angezogen. Institoris nahm außerdem gelegentlich Augustinus und das Dekret Gratians zu Hilfe; mehr boten ihm wieder die Theologen Petrus von Tarantasia, Albert der Große und Richard von Mediavilla. Doch schließlich kam es nicht so fast auf die Masse und Zahl der „Autoritäten" als vielmehr auf das Gewicht derselben und auf die Lückenlosigkeit und Unantastbarkeit der Beweisführung an. Allein in dieser Hinsicht mangelte es genau und unparteiisch besehen beim Inquisitor noch mehr als bei dem Beklagten. Wohl läßt sich nicht bestreiten, daß er beachtenswerte Einwürfe machte, so betreffs Cyprians, der Außerachtlassung der communio spiritualis, des Ausspruchs Alberts des Großen wegen der Frauen, der Empfehlung höchstens der sonntäglichen Kommunion durch die Theologen. Hier ließ sich nichts oder nicht viel einwenden. Aber was er sonst seinem Widersacher entgegenhielt, das bewegte sich zuweilen stark unter der Grenze des Objektiven. Seine gleich zu Anfang und dann noch einmal nachdrücklich wiederholte Behauptung, die Theologen verstünden die angezogenen Stellen vor allem vom Priester, war eine wirkliche Irreführung. Es besteht kein Zweifel, daß sie vielmehr hier nur oder fast nur die Laien meinten. Der Titel schon De frequentatione sacramenti weist auf diese hin und der Inhalt gibt keinen Anlaß, daran zu zweifeln, wenn sie auch wörtlich nicht genannt sind. Die Gründe des Inquisitors sind in diesem Falle lediglich Scheingründe, und der Vorwurf, den er dem Beklagten wegen Umdeutung von Beweisstellen machte, fiel auf ihn zurück. Der Hinweis auf die größere Liebe in der Urkirche gründete doch auf einer recht subjektiven Auslegung, und der Nachweis dafür, daß die tägliche Kommunion ein opus supererogatorium sei, war von ihm trotz seiner langen, gelehrten Ausführungen über das scandalum nicht erbracht worden. Die Bedingungen Bonaventuras und Ps.-Augustins (Ps.-Ambrosius') für die tägliche Kommunion konnten doch auch milder ausgelegt werden, und ganz sicher hatte Bonaventura, da er von Meßfrüchten sprach, an dieser Stelle den Kommunionempfang durch die Laien im Auge. Darüber aber

schwieg sich Institoris vollständig aus, daß es auch andere bedeutsame Theologen und namentlich Mystiker gab, welche der täglichen Kommunion das Wort redeten.

Doch es ist hier unnötig, alle die einseitigen Behauptungen des Inquisitors restlos durchzuprüfen. Es kann nicht befremden, wenn der Angeklagte durch dieselben keineswegs zu anderen Anschauungen gekommen ist und sich nicht für besiegt erachtete. Ob er ihre Schwächen alle durchschaut hat, läßt der Prozeßbericht begreiflicherweise nicht erkennen. Indes wird doch darin gesagt, Molitoris hätte sich erboten, vor gelehrten Männern und auf Grund seiner schriftlichen Aufzeichnungen, die er also bei der Verhandlung nicht zur Hand hatte, noch weiter mit Institoris disputieren zu wollen und das „ad ignem“, so daß er also, von der tiefsten Überzeugung für seine Sache beseelt, gegebenenfalls sogar den Feuertod nicht scheuen würde.

Und die Frauen? Der Richter nahm eine nach der andern vor, um ihre persönliche Überzeugung kennen zu lernen. Die erste berief sich, freilich nicht zutreffend, auf Christi Wort, das ihr ja geläufig sein konnte: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt. Der ketzerwitternde Inquisitor warf sofort ein, daß sei eben ein Hauptgrundsatz auch der Hussiten. Und als er ihr graues Gewand betrachtete und sie frug, was das für ein Ordenskleid sei, erwiderte sie keck: „Des Ordens Gottes und der heiligen Kirche.“ Sie wolle weiter nichts als nach dem Evangelium leben und sie habe die feste Hoffnung, daß die tägliche Kommunion niemals untersagt würde. In den Worten der Vernommenen sind häretische Einflüsse von damals unverkennbar; praktisch ließ sich indessen von Gerichts wegen dagegen nichts machen. Institoris betonte auch nur, wenn die Frau eine Mannsperson wäre, würde er anders gegen sie vorgegangen sein.

Die zweite Angeklagte nahm auf die Brotbitte des Vaterunsers Bezug. Hier sei nicht allein das natürliche Brot, sondern auch das übernatürliche der Kommunion gemeint, also der tägliche Eucharistieempfang dadurch biblisch gerechtfertigt. Solcherlei Exegese hatte sie wohl wiederholt schon von der Kanzel oder ihrem Pfarrer gehört, und es ist vollkommen richtig, daß sehr viele Theologen des ganzen Altertums wie des Mittelalters, einen Thomas und Bonaventura nicht ausgenommen, dieselbe vertraten.

Dem Inquisitor war das sicherlich bekannt, und er konnte es nicht abstreiten; aber er ließ diese Auslegung lediglich für die tägliche Darbringung des Meßopfers gelten.

Die dritte verschanzte sich hinter den Gebrauch der Urkirche, von dem sie gleichfalls von ihren geistlichen Lehrern und Beratern wissen konnte. Als ihr der Richter den Gegenbeweis antreten wollte, erwiderte sie ungescheut, wenn ehedem schon von den Christen täglich kommuniziert worden sei, so müßte man umsomehr das heute tun.

Die vierte endlich war eine arme Person, und wie es der Armut gemeinhin geht, daß sie in der Regel den kürzeren zieht, so auch diesmal. Aufrichtig gestand sie nämlich, die Mitkommunikantinnen wären ihre Wohltäterinnen, und wenn sie nicht mehr mitmachte, ginge sie heute noch ihres Lebensunterhalts verlustig. Daß der Inquisitor eine solch offene Äußerung als „de simplici, sed non recto corde" kommend bezeichnete, entsprach seiner Verstandesrichtung, die beim Beklagten nur Böses anzunehmen geneigt war.

Damit hatte das Verhör der Vorgeladenen sein Ende erreicht. Alle blieben hart, trotz nochmaliger Vermahnung. Dem Inquisitor war aber die Einsicht gekommen, daß eine „certitudo ad hominem", wie sie vorab das inquisitorische Prozeßverfahren erforderte, hier nicht zu gewinnen sei. Um so mehr hob er dafür die Leichtfertigkeit und Unehrbietigkeit der Frauenspersonen hervor, mit der diese täglich kommunizierten, den „abusus", den sie mit dem hl. Sakrament trieben, und die Hartnäckigkeit der Beklagten überhaupt. Schließlich jedoch glaubte er sagen zu dürfen, wenn auch nicht die Sache als solche ein ausgesprochener kirchlicher Irrtum sei, so seien doch, obschon in geringerem Maße, häresieähnliche Grundlagen hierfür vorhanden („hereticula fundamenta"). So gelangte er zwar nicht zur Verurteilung der Personen, wohl aber zum Verbot der von ihnen geübten Kommunionpraxis: „Von nun ab verbiete ich öffentlich jene Kommunion, und zwar unter Strafe der von selbst durch die Tat eintretenden Exkommunikation." Der Beklagte Molitoris erklärte hierauf, daß er dieses Urteil ebenso in der Öffentlichkeit als null und nichtig bezeichnen werde.

Es war eine Art Zwischenurteil (setenntia interlocutoria) mit Freispruch der Angeklagten als solcher, das der Inquisitor entsprechend den Vorschriften und der Praxis ohne den Bischof fällen konnte. Und Institoris befolgte damals schon in Voraussicht kommender Dinge den von ihm nachher im Hexenhammer geprägten Grundsatz: Der Richter hüte sich in ein Urteil zu setzen, daß der Angeklagte unschuldig oder schuldlos sei, weil, wenn er später wiederum angezeigt wird und etwas gegen ihn sich ergibt, verurteilt werden kann, ohne daß jenes vorige Urteil entgegensteht.

Der Prozeß war beendet. Nächsten Tags feierte man das Fest Kreuzerhöhung. Und siehe da, alle die Kommunikantinnen fanden sich am Tische des Herrn in St. Moritz ein. Der Stiftspfarrer hatte seinen Kaplänen befohlen, die Sentenz des Inquisitors nicht zu beachten und jenen Personen wie immer die Kommunion zu reichen. Das erzählt gegen Schluß der Prozeßbericht, soweit er heute eben noch vorliegt, und überliefert zugleich die Tatsache, daß Institoris mit dem Generalvikar früh 6 Uhr bereits in die Stiftskirche gekommen sei. Da hätte sich's denn ereignet, daß Molitoris gegenüber Institoris, wohl in der Sakristei, handgreiflich geworden sei: manus violentas in me iniecit .... Damit just bricht der Prozeßbericht ab.

Was weiter geschah? Die erwähnte Realinjurie hätte nach allgemeinem Kirchengesetz die dem Papste vorbehaltene Exkommunikation, nach Doktrin und Praxis sogar den von selbst eintretenden Kirchenbann zur Folge gehabt. Indes hat sich diese Angelegenheit im ersten Eifer schlimmer angesehen, als sie tatsächlich war. So muß man wohl annehmen. Man weiß nämlich, daß Institoris über die causa quotidianae communionis wie selbstverständlich auch über den Prozeß nach Rom berichtete. Ein nicht unfreundlich gehaltenes Breve, das hierauf an Molitoris erging, ist in Abschrift erhalten; es spricht nur andeutungsweise von „etwas, was im Falle der Richtigkeit nicht wenig seine Ehre zu verletzen geeignet wäre". Darunter mag jene Zornestat — denn als solche wird man sie gefaßt und entschuldigt haben — mitverstanden sein. Hernach aber ist in der näheren Begründung nur mehr vom täglichen Eucharistieempfang, und zwar als einer „res inusitata", die Rede, derentwegen Ärgernis gekommen sei;

die Sorge um die rituelle Einheit in der Kirche, aber auch um den guten Namen des Adressaten hätte den Papst veranlaßt, diesen nach Rom vorzuladen; unterdessen möge er und seine Kapläne von der täglichen Kommunionspendung abstehen. Über sein und der andern Seelsorger Verhalten in der Sache werde Bestimmung getroffen werden. Das Breve datiert vom 8. Januar 1482.

Unterdessen war jedoch Molitoris, längst bevor des Institoris Bericht in Rom angelangte, dorthin in eigener Person geeilt, und das ohne Erlaubnis des Dekans und Kapitels von St. Moritz. Diese Tatsache verrät ein für ihn bereits unterm 2. Januar 1481 ergangenes Gnadenreskript. Dasselbe spricht von ihm als in der heiligen Stadt anwesend; er sei dorthin pro nonnullorum iurium suorum defensione gekommen. Dies bezog sich auf seine Stolarienangelegenheit; aber mehr noch wird ihm die andere am Herzen gelegen haben. Er mag dieserhalb an der Kurie nicht ungnädig aufgenommen worden sein; denn nur so erklärt sich der nicht unfreundliche Ton des zuvor erwähnten Breves. Möglichst bald wird er (1481) den Rückweg nach Augsburg angetreten haben. Da lief nun nach seiner Abreise der Bericht des Inquisitors ein.

Es dauerte bis zum Beginn des nächsten Jahres 1482, als man ihn, wie gesagt, nach Rom vorlud. Ohne Zweifel hat er der Vorladung Folge geleistet. Aber er kam schon nicht mehr als Pfarrer und auch nicht als Kanonikus von St. Moritz in die heilige Stadt, sondern als einfacher „clericus Augustanus". Auf welchem Wege er seine Pfründen verlor, ist nicht zu erkennen; wohl auf dem des Verzichts, da ein Prozeß doch viel länger gedauert hätte. Und an der Kurie ward er — gewiß nicht zum Zeichen des Mißtrauens — päpstlicher Hausprälat. Unterm 23. Februar 1482 erhielt er auch eine Pfründe zum Lebensunterhalt, die ewige Kaplanei Unsrer Lieben Frau in der Pfarrkirche zu Kerker, Diözese Lüttich. Daß er auch dorthin verzog, ist damit nicht gesagt.

Seine weiteren Lebensschicksale vermag man nicht zu verfolgen, solange nicht neues Material über ihn zur Verfügung steht. Jedenfalls darf jene Schicksalsironie nicht übersehen werden, die darin liegt, daß noch 1482 (2. April) sein Verfolger Institoris selbst verfolgt wurde, und zwar eben auch von der römischen Kurie. Sie legte ihm zur Last, daß er als päpstlicher Kollektor Geld und Pretiosen unterschlagen und bei einer ehr-

samen Witwe in Augsburg „deponiert“ hätte. Das Schreiben ist an den dortigen Domdekan gerichtet und vermutet den Täter daselbst, ein Umstand, der sich gut zu dem bisher gewonnenen Bilde von des Inquisitors Tätigkeit zu Anfang der 80er Jahre fügen läßt. Institoris wußte sich wiederum aus der Klemme zu ziehen. Seine beim Augsburger Prozeß gesammelten theologischen Kenntnisse hinsichtlich der Kommunion aber hat er später noch öfter verwerten können: zunächst bei einer Gelegenheit, die wiederum in Augsburg spielte, bei der Untersuchung und Verteidigung der wundertätigen hl. Hostie in Heilig-Kreuz, woselbst er in letzterem Sinne Predigten hielt; sodann anläßlich einer Disputation über das Sakrament 1495 zu Venedig, wo er gleichfalls von der Kanzel herab in Ansprachen sich hierüber verbreitete. Indes die tägliche Kommunion ist, solange Institoris lebte und noch lange fort nicht erlaubt worden; noch in der Mitte des 16. Jahrhunderts hat man Don Iñigo de Loyola und seine Gefährten der Inquisition denunziert, daß sie alle 8 oder 14 Tage kommunizierten; zu einem Prozesse ist es jedoch damals nicht gekommen[2].

[2] Die ganze Darstellung des vorstehenden Inquisitionsprozesses wird samt Belegen und Texten gesondert erscheinen.

❖

Port-Royal und die Anfänge des Jansenismus.

Von M. Laros.

Drei Bewegungen der neueren Geschichte sind, trotz der unübersehbaren Literatur, noch immer nicht soweit aufgehellt, daß ein abschließendes Urteil möglich wäre: Die Reformation, der Jansenismus und die Aufklärung. Von allen dreien sind die streitenden Kräfte noch heute lebendig. Der historische Abstand hat den historischen Blick noch nicht zugelassen. Am wenigsten bei der bisherigen Erforschung des Jansenismus und der geistigen Bewegung um Port-Royal, die in ihren äußern und innern Antrieben, nicht in ihrer dogmatischen Auswirkung, der unmittelbaren Gegenwart ungemein verwandt ist und heute eine gerechte Würdigung finden sollte. Es ist ein Beweis für ihre elementare seelische Kraft, deren Wurzel zu allerletzt, wenn überhaupt, in der Häresie über die Gnadenlehre gesucht werden darf, daß die Feststellung der wichtigsten Tatsachen, z. B. der Dornwunder in Port-Royal, von denen die Heilung der Nichte Pascals am bekanntesten geworden und deren zentrale Bedeutung für die zweite Hälfte der jansenistischen Kämpfe anerkannt ist, bis heute noch nicht zu erreichen war[1]. Besonders die geistigen Zusammenhänge von Port-Royal, seine seelischen Verbindungen mit den Strömungen der Zeit und die Anfänge des Jansenismus liegen noch tief im Dunkel. Ebensowenig ist die Frage geklärt, worin die Ursachen der ungeheuren Wirkung liegen, welche die Bewegung in der europäischen Kulturwelt ausgelöst hat. Der Hinweis auf die literarischen Kräfte schiebt die Fragestellung nur zurück, nämlich wodurch die stärksten Köpfe und glühendsten Herzen gerade von Port-Royal angezogen wurden. All diese Fragen erheben sich heute nicht nur aus historischem Interesse[2], sondern mehr noch aus einem zeitgeschichtlichen Bedürfnis heraus; denn nichts kann der religiösen Bewegung der Gegenwart gefährlicher werden, als die vielfach hervortretende Neigung zu Extremen und Absonderungen, die in der innern Ablösung von

der kirchlichen Autorität das gleiche Schicksal wie Port-Royal hätten und die echten Kräfte unter den Trümmern des Schismas oder der Häresie begraben müßten. Die ganze historische Wahrheit kann allein da nach beiden Seiten warnend wirken.

Es ist das Verdienst des ehemaligen Jesuiten Henri Bremond, eines der feinsten Seelenanalytiker im gegenwärtigen Frankreich, der noch ehrliche, warme Beziehungen zu deutscher Wissenschaft und deutschem Bekennermut unterhält, im zweiten Band seiner großen Geschichte des „religiösen Gefühls" in Frankreich[3] Port-Royal als eine Welle der großen religiös-ethischen und mystischen Bewegung des ausgehenden 16. und der drei ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts erwiesen und überhaupt in die verborgenen, von der offiziellen Kirchengeschichtsschreibung viel zu sehr vernachlässigten geistigen Bewegungen innerhalb der christlichen Religiosität[4] eingeordnet zu haben. Er bestätigt damit eine Hypothese, die ich vor mehr als zehn Jahren aufgestellt habe, daß Port-Royal und Jansenismus in ihren Anfängen durchaus verschiedene Strömungen darstellen[5] und ganz getrennten Quellen entspringen; die naheliegende Folgerung, daß eine Verbindung beider nicht notwendig war und daß bei anderer Konstellation der Kräfte, vielleicht bei der Gegnerschaft des hl. Bischofs von Genf, Port-Royal ein anderes Schicksal gehabt und in seiner Auswirkung positiv gewendet worden wäre, bedarf einer eigenen sorgfältigen Untersuchung, die auch im dritten und vierten Bande von Bremonds summarischer Darstellung wohl kaum erwartet werden kann.

Port-Royal ist in seinem Wesen nicht zu verstehen, wenn es nicht in die mystische Bewegung eingeordnet wird, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts in der Provence anhebt und ein Menschenalter später ihre Wellen über ganz Frankreich wirft. Diese Bewegung ist innerlichst verschieden von der seelischen Haltung des christlichen und auch des „religiösen Humanismus", der als echte Frucht des Barockzeitalters eine Synthese von Natur und Übernatur anstrebt und in dem christlichen Symposion des Yvo von Paris O. Cap. (1591—1679) seinen spezifischen Ausdruck findet. Die mystische Bewegung ging zentral auf das Göttliche und die Vergöttlichung der Seele. Schon im 16. Jahrhundert hebt sie an mit Montaignes berühmter Nichte, Mère Jeanne de Lestomac

(1556—1640), und ihrem Mitarbeiter Jean de Bordes, S. J., besonders mit Jean de Barrière, den seine Zeitgenossen Bernardus redivivus nannten, und mit der Gründung der Kongregation Notre-Dame des Feuillants (1577), die zehn Jahre später von Sixtus V. approbiert wurde. Damen des Adels schlossen sich ihr an, trotz oder wegen ihrer harten Regel[6] und zogen ihre Kreise bis an den Hof Heinrichs III., der ihrem Zweigorden, den Hieronymiten, am Faubourg Saint-Honoré ein Kloster errichten ließ und die Väter wie im Triumph hingeleitete, während der Obere mit einem schweren Kreuz auf der Schulter voranging. Das Ziel dieser Askese war nicht primär Unterdrückung der Natur, sondern Freimachung der Seele für die Übernatur, nicht anders wie in Port-Royal.

Die positive Seite der anhebenden Mystik tritt besonders in den Hauptgestalten dieser Periode hervor. Die Reihe wird eröffnet von Marie de Valence (1575—1648), die ganz der Kontemplation lebte und durch ihren Vertrauten, den Jesuitenpater Coton und Beichtvater Heinrichs IV., Einfluß bei Hofe und in der öffentlichen Meinung von Paris gewann. Den Glanzpunkt bildet die Ekstatikerin Mme. Acarie (1566—1618), die 1791 von Pius VI. selig gesprochen wurde. Sie ist ganz von der spanischen Mystik durchtränkt und hat ihren Orden in Frankreich eingeführt. Ihr Anteil an der „Eroberung Frankreichs für die hl. Theresia" kann nicht leicht überschätzt werden. Der Geist des Pariser Carmel muß an Gestalten wie Madeleine de Saint-Joseph, Cathérine de Jésus und Marguérite Acarie studiert werden, und darüber hinaus hat sie einen tiefgreifenden Einfluß auf die Pariser Laienwelt ausgeübt. Der Staatsrat Gauthier, der ihr viele Jahre befreundet war, schwor bei der Seligsprechung, daß sie mehr als 10 000 Personen bekehrt habe. Von ihr ging auch das große Werk der benediktinischen Reform aus, die in ihrer Wirkung ganz Frankreich ergriffen hat[7]. Wie heute wurde vor allem die Jugend von dem radikalen Reformwillen ergriffen und gab sich willig der strengen Zucht der Mystiker im Welt- wie im Klosterleben hin[8]. Das Gegenstück zu Mme. Barbe Acarie war der blinde Karmelitermönch Jean de Saint-Samson (1571—1636), der mit dem Beinamen „der französische Johannes vom Kreuz" nicht zu hoch gestellt ist und in seinen Schülern Dominique de Saint-

Albert und Léon de Saint-Jean, bei dem Richelieu seine Lebensbeichte ablegte, keinen geringeren Einfluß als der spanische Mystiker auf das religiöse Leben in Frankreich ausgeübt hat[9]. Auch der Kapuzinerorden, der 1574 durch Katharina von Medici nach Frankreich verpflanzt worden war, ist von der mystischen Welle mächtig ergriffen worden. Ihm gehörte Ange de Joyeuse, der berühmte Père Joseph, das politische Werkzeug Richelieus, und vor allem Bénoit de Confeld an, dessen Règle de perfection das Handbuch mehrerer Mystikergenerationen geworden ist. Nicht zuletzt haben auch der religiöse Genius Frankreichs im 17. Jahrhundert und seine Freundin, die hl. Franziska von Chantal, mit ihrem Orden der Visitation die mystische Frömmigkeit weithin verbreitet und durch ihre Schriften literaturfähig gemacht. Anfangs hatte Franz aus seiner humanistischen Einstellung heraus seine geistlichen Töchter dem Einfluß der spanischen Karmeliterinnen, mit denen Frau von Chantal in den Jahren 1606—10 in Berührung gekommen war, zu entziehen versucht; später aber gesteht er, daß aus dem Lehrer der Schüler geworden sei, und bekennt sich ganz zur Lehre der hl. Theresia[10].

Ein Teil dieser starken mystischen Bewegung, die um 1620 ganz Frankreich bis weit in die unteren Volksschichten ergriffen hatte, ist Port-Royal; nur als solcher wollte es verstanden werden.

Für den männlichen Zweig, die Einsiedler von Port-Royal, die sich in das für den Nonnenkonvent zu klein gewordene ursprüngliche Kloster (Port-Royal des champs, 6 Meilen westlich von Paris, in der Nähe von Chevreuse) zurückzogen, um ganz den Werken der Frömmigkeit zu leben — es waren Männer aus den obersten Schichten —, kommt vielleicht noch ein bestimmender Faktor hinzu: der Gegensatz zum Neustoizismus, der dem mystischen Element einen betont ethischen Zug beimischte und starke Willenskräfte auslöste. Es war keine Willkür, wenn gegenüber der weitgehenden Verweltlichung der französischen Kirche Leute wie der Parlamentsrat Coras in Toulouse, der Dichter Rivaudeau und vor allem Juste Lipse, ein Mann von europäischem Ruf an der Universität Löwen, und Du Vair, der Generalintendant der Justiz und Groß-Siegelbewahrer, sich einer

Erweckung der Stoa zuwandten und von einer starken, rein ethischen Erneuerung das Heil des Volkes nach den Religionskriegen erwarteten. Die gebildeten Kreise sympathisierten weithin mit dieser ethischen Bewegung — andere natürlich auch mit der libertinistisch gerichteten —, und um das Jahr 1640 zählte der Neustoizismus den größten Schriftsteller, Balzac, den größten Philosophen, Descartes, und den größten Dichter, Corneille, zu seinen erklärten Anhängern oder wenigstens Freunden. Montaigne hat ihm Eingang in den Salon verschafft[11].

Port-Royal hat die Unvereinbarkeit von Stoa und Christentum in ihrem Wesen zuerst erkannt, und besonders Pascal sah in der neustoischen Bewegung den ärgsten Feind der christlichen Moral und Gnadenlehre. Ihr gegenüber betonte Port-Royal so scharf die absolute Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, und seine extreme Verachtung der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeiten muß an der Gefährlichkeit dieses Gegners gemessen werden, wenn man sie gerecht würdigen will. Aus der Bekämpfung des Neustoizismus und der verweltlichten Kirchlichkeit ist einerseits das Streben nach einer hochstehenden Sittlichkeit, gemessen an den Evangelien und dem Beispiel der Heiligen, anderseits der tief mystische Zug der Gnade in Port-Royal zu erklären, und in dem letzteren traf es mit der stärksten religiösen Strömung der Zeit zusammen.

Wie die großen Äbtissinnen des 17. Jahrhunderts, Marie de Beauvilliers und Marguérite d'Arbouze — das sind die bedeutendsten —, wollte Angelika Arnauld, die ebenfalls jung in Port-Royal eingetreten war (1608) und schnell die Führung erlangte, ihr Kloster[12] nach den Richtlinien der benediktinischen Reform erneuern. Im April 1619 traf sie in Maubuisson, einem Schwesterkloster von Port-Royal, mit dem hl. Franz, der kurz zuvor den Bischofstuhl von Paris ausgeschlagen hatte, um seiner „pauvre épouse d'Annecy" treu zu bleiben, auf einige Tage zusammen, und es entspann sich ein Briefwechsel, der nächst demjenigen mit Frau von Chantal den Heiligen am meisten beschäftigt hat, und erkennen läßt, daß Franz die Bedeutung der Frau und die Größe seiner Mission an ihr richtig erkannt hat[13]. Auch Frau von Chantal war für die junge Äbtissin begeistert, und diese dachte daran, ihren Stab niederzulegen und im Orden der Visitation als Novizin

einzutreten[14]. Franziska bat um Franzens Zustimmung; aber dieser scheint mit sicherem Instinkt in der ungeheuren Explosivkraft der Mère Angélique eine Gefahr für seinen stillen, bescheidenen Orden gefürchtet zu haben und riet ab. Es hat wenig Wert, mit Bougaud[15] nachträglich zu fragen, ob die Ablehnung nicht vielleicht doch ein Verhängnis war, ob in steter Führung oder wenigstens Fühlung mit den beiden heiligen Freunden Port-Royal nicht die mystische Bewegung zur Vollendung gebracht und ungeahnten Segen, statt ebenso großes Unheil gestiftet hätte. Tatsächlich kam der Fluch über Port-Royal durch die Verbindung mit der Häresie und durch die Opposition gegen den Heiligen Stuhl. Aber ebenso sicher ist, daß diese Entwicklung weder ursprünglich noch notwendig war, sondern von einem Zufall abhing, der allerdings in seiner Verkettung von Ideen und Menschen, wie beide Seiten nun einmal waren, zur Katastrophe führen mußte.

Das Verhängnis für Port-Royal war die maßgebende Leitung durch den Abt von Saint-Cyran. Daß dieser den hl. Franz sowohl bei den Nonnen als bei den Einsiedlern ausstach, hat seinen Grund nicht in der gleichen oder ähnlichen Veranlagung jener zur kalvinischen Irrlehre, sondern zuerst und vor allem in der gewaltigen Persönlichkeit des Mannes, der die mystischen Kräfte von Port-Royal widerstandslos in seinen Bann zwang; erst in zweiter Linie in dem Umstand, daß Jean du Vergier de Hauranne dem ursprünglichen Rigorismus von Port-Royal die theologische Begründung gab, bzw. daß beide in der Strenge der Lebensauffassung und in dem Radikalismus des Reformeifers ganz zusammentrafen[16].

Alle Wesensmerkmale von Port-Royal sind vorhanden, e h e es in Berührung mit der Häresie kam. Seine g a n z e Kraft zog es aus der mystisch-ethischen Bewegung seiner Zeit. Die Häresie des Jansenius hat ihm nichts Wesentliches hinzugebracht, und auch nach der Berührung, mitten in den jansenistischen Kämpfen, zeigt es sich an seinen ursprünglichen Mitgliedern von den Hauptthesen der Irrlehre frei. Vom 12. Juli bis 2. September 1661 fand durch einen Delegaten des Erzbischofs von Paris, M. Bail, unter dem Vorsitz des Dekans von Notre Dame, M. de Contes, eine Visitation der beiden Klöster von Port-Royal[17] statt, die mit aller Strenge durchgeführt wurde, aber keinen Anhaltspunkt für die jansenistische Häresie ergab. Jacqueline Pascal, die Subpriorin

und Novizenmeisterin, hat ihr Verhör aufgezeichnet. Bail fragte zunächst, ob sie glaube, daß Jesus für alle ohne Ausnahme gestorben sei. Jacqueline bejahte. Bail: „Wie kommt es denn, daß so viele Menschen ewig verloren gehen?“ — Jacqueline: „Ich gestehe Ihnen, hochwürdiger Herr, daß mir das oft Pein macht und daß ich gewöhnlich beim Beten, besonders vor dem Kruzifix, daran denke. Ich sage dann: Mein Gott, wie kann es nach all dem, was Du für uns getan hast, geschehen, daß so viele Menschen elend untergehen. Aber wenn mir diese Gedanken kommen, weise ich sie zurück, weil ich mir nicht einbilde, daß ich die Geheimnisse Gottes zu ergründen habe. Darum begnüge ich mich damit, für die Sünder zu beten.“ — Bail: „Das ist sehr gut, meine Tochter. Lehren Sie die Novizen, daß unser Herr für alle Menschen gestorben ist, und wie es kommt, daß es Gute und Böse gibt?“ — Jacqueline: „Da ich mich selbst nicht um diese Fragen kümmere, hüte ich mich, die Novizen damit zu behelligen. Ich suche ihnen vielmehr nach Möglichkeit die Einfalt zu erhalten.“ — Bail: „Es ist gut so. Aber sagen Sie ihnen nicht, daß man nur durch eigene Schuld sündigen kann, und glauben Sie das nicht auch selbst?“ — Jacqueline: „Ja, hochwürdiger Herr, und ich weiß es gut aus eigener Erfahrung; wenn ich Sünden begehe, rechne ich sie ganz gewiß nur mir selber an und bemühe mich, sie zu sühnen.“ — Bail: „Das ist sehr, sehr gut. Gott sei gelobt; denn ich glaube, Sie reden aufrichtig.“ — Jacqueline: „Ja, hochwürdiger Herr, wie vor Gott.“ -- Bail: „Ich glaube es; ich bin ganz überzeugt. Verharren Sie immer in diesem Glauben, was man Ihnen auch sagen mag, und lehren Sie auch die Novizen so. Es ist furchtbar, daß es Menschen gibt, die behaupten, Gott wähle einzelne aus der verderbten Menge aus und lasse andere nach seiner Willkür verloren gehen. Aber Gott sei gedankt, daß er Sie vor einem solchen Irrtum bewahrt hat.“

Dieses Bekenntnis darf als Überzeugung des ganzen Nonnenklosters gelten, und für die Einsiedler gilt, wenn auch nicht mit der gleichen Allgemeinheit, was Blaise Pascal über seine Stellung zu den Hauptthesen der Häresie erklärt hat: daß er an dem universellen Heilswillen Gottes und ebenso an der universalen Wirkung der Erlösung Christi, überhaupt an der gesamten Lehre der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche festhalte

und in ihrem Bekenntnis zu leben und zu sterben hoffe[18]. Es geht nicht an, diese Zeugnisse mit dem Hinweis auf die Hartnäckigkeit in der Formularfrage als heuchlerisch abzutun. Diese Frage steht auf einem andern Blatte, das hier nicht aufgerollt werden soll, weder nach ihrer historischen noch nach der systematischen Seite. In letzterer Hinsicht rührt sie an das uralte Problem des individuellen Gewissens, ein Problem, das in seiner ganzen Weite die Moralisten bis heute nicht einmal aufgeworfen, geschweige denn gelöst haben.

Und doch ist Port-Royal an der Pflicht des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität gescheitert. In der Formularfrage hat es sein Schicksal mit dem der Häresie verbunden und dadurch seine ganze mystische Kraft und die Hoffnung seines Jahrhunderts unter Trümmern begraben. Darin liegt seine Tragik und die Tragik alles Separatismus, daß das individuelle Gewissen ohne sachliche Notwendigkeit, nur durch die Zeitverhältnisse bedingt, gegen die Autorität stand. Die Autorität verurteilte gar nicht das eigentliche Ziel und die ursprünglichen Kräfte von Port-Royal; sowohl die Sache der Reform als der mystischen Verinnerlichung lag auch auf ihrem Wege; ihre Verwerfung galt nur der Häresie und den Gefahren ihrer Verbreitung. Ebensowenig war der ursprüngliche Glaube von Port-Royal durch das Formular angetastet; weil die Mehrzahl der Mitglieder die Grundlehren des Jansenismus bis dahin sich n i c h t angeeignet hatte, durfte das Formular nicht als Machtfrage aufgefaßt, sondern, nachdem es nun einmal, gleichgültig durch welche Kräfte und in welcher Absicht veranlaßt, durch die höchste kirchliche Autorität vorgelegt war, nur als Probe der Demut betrachtet werden. Ob diese Belastungsprobe notwendig war und wieweit dadurch das Schisma veranlaßt wurde, ist eine andere Frage. Tragischer ist jedenfalls keine Bewegung der neuern Geistesgeschichte verlaufen, und über die Verteilung der Schuld auf die streitenden Parteien wird einst ein anderer richten.

Tragisch war die Entwicklung auch für die Gegenseite. Wohl bestand eine gewisse Verwandtschaft zwischen Port-Royal und dem Jansenismus im sittlichen Rigorismus und in der Bekämpfung des Laxismus, den eine Reihe von Moralisten in ihren Doktrinen und die Beichtväter bei Hofe vertraten[19], und es ist keine Psycho-

logie des Kampfes mehr, wenn von gewisser Seite behauptet wird, die Jesuiten hätten die Streitfrage von dem eigentlichen Gebiet auf das dogmatische geschoben und mit dem Sieg auf dieser Seite, mit der Niederwerfung der jansenistischen Häresie die ethische Bewegung von Port-Royal niederschlagen wollen. Port-Royal mußte selbst, wenn seine Gegner es nicht taten, zwischen seinen ursprünglichen Tendenzen und der nachträglichen Verquickung mit der Irrlehre klar unterscheiden und diese Unterscheidung in der Formularfrage durch die Tat beweisen, zumal die oberste kirchliche Autorität hinter der Forderung stand. Durch den Widerstand hat sie sich offen ins Unrecht gesetzt und wiederum bewiesen, daß, wie Newman sagt, aus dem Widerstand gegen die gottgesetzte Autorität unter keinen Umständen etwas Gutes entstehen kann. „Ich habe immer gepredigt, daß die Dinge, welche wahrhaft nützlich sind, ihre Zeit haben und sich zu diesem und keinem andern Zeitpunkt verwirklichen lassen; wer es zu einem unrechten Zeitpunkte versucht, läuft Gefahr, ein Häretiker oder Schismatiker zu werden. ... Die Zeit ist das große Heilmittel und die Rächerin für alles Unrecht. Wenn wir nur geduldig sind, wird Gott für uns handeln. Er arbeitet stets für diejenigen, die nicht für sich selbst arbeiten[20]."

An dieser Geduld, d. h. an diesem echt katholischen Vertrauen in die göttliche Leitung der Kirche, trotz der menschlichen Werkzeuge, hat es Port-Royal gefehlt, und darum bleibt sein Schicksal eine ernste Warnung besonders für die Zeiten, die wie das 17. Jahrhundert aus dem Chaos eine neue Welt gebären wollen. Nach der andern Seite bleibt es aber auch eine ebenso ernste Mahnung, die Kontroverse, wenn eine solche nötig ist, im Geiste der Liebe, des Verstehen- und Würdigenwollens zu führen und nicht durch Konsequenzreiterei oder Verdächtigung den Gegner aus der Kirche zu drängen. Als Beispiel für die eine Seite darf der hl. Franz von Assisi und der hl. Vinzenz von Paul, für die andere der hl. Franz von Sales gelten.

Die historische Forschung über Port-Royal und die Anfänge des Jansenismus wird sich also, soweit der Einblick in die Quellen bis jetzt reicht, in folgende drei Punkte zusammenfassen lassen:

1. Port-Royal und Jansenismus sind zwei ideal und genetisch verschiedene Geistesströmungen. Das eine entspringt in seiner

ganzen Kraft und Richtung der mystisch-ethischen Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts; der andere ist vorwiegend intellektueller Natur und stellt eine Vermittlung zwischen katholischer und kalvinistischer Gnadenlehre dar. Bis zum Tode der ersten Generation von Port-Royal muß zwischen ihm und dem Jansenismus sorgfältig unterschieden werden.

2. Eine Verbindung beider war in sich nicht notwendig und zunächst nicht gegeben. Ohne Port-Royal wäre der Jansenismus eine Professorenhäresie geblieben, und ohne den Jansenismus wäre Port-Royal eine extreme Reformbewegung geworden, die unter der Führung eines hl. Franz im Lauf der Zeit sich vielleicht zur Vollendung der großen mystischen Bewegung des 17. Jahrhunderts entwickelt hätte.

3. Unter der Leitung des Abtes von Saint-Cyran hat sich die Verbindung von Port-Royal und Jansenismus allmählich vollzogen, zunächst nur als Interessengemeinschaft, dann aber auch als Schicksals- und Ideengemeinschaft, und so ist der Jansenismus erst durch Port-Royal zu der Macht gelangt, die Frankreich mehr als ein Jahrhundert in Aufruhr versetzt hat und heute, wie der Altkatholizismus, als Rebe, die sich vom Weinstock getrennt hat, ein kümmerliches, der Verdorrung geweihtes Dasein fristet.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Auch die Arbeiten von de Bonniot, S. J.: „Le miracle et ses contrefaçons" (Paris, 3. éd. 1895), und von J. Paquier: „Le Jansénisme" (Paris 1909) 10. leçon: Les miracles du Jansénisme p. 467—523, sind absolut unzureichend.

[2] Ganz und gar nicht einem Oppositionshang oder dem Streben nach „Andersseinwollen" als die Mehrzahl, wie P. Przywara, S. J., gern vermutet.

[3] Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, I et II. Paris 1916. Der erste Band (592 S.) behandelt „L'humanisme dévôt" (1580—1660), dessen beherrschende Gestalt der hl. Franz von Sales ist; der zweite gibt „L'invasion mystique" (1590—1620), der ganz neue Quellen für die religiöse Erneuerung in Frankreich im 17. Jahrhundert erschließt; der dritte soll „La conquête mystique" (1620—1650) und der vierte „La retraîte des mystiques" (1650—1700) behandeln. (Bd. 3 ist inzwischen auch erschienen.)

[4] Die außerchristliche Frömmigkeit ist demgegenüber viel eifriger, aber zu einseitig und isoliert dargestellt worden.

[5] Sainte-Beuve hat in seinem siebenbändigen Werk über Port-Royal (3. éd., Paris 1867 ff.), I, S. 35 f. auf die Verschiedenheit hingewiesen, aber in seiner Darstellung nicht festgehalten und durchgeführt, so daß die wirkliche Verschiedenheit der beiden Strömungen nirgends deutlich wird.

[6] Petit erzählt in seiner Biographie der Mère Antoinette d'Orléans (Paris 1880, p. 22 ff.): „Les règles interdisaient aux religieux l'usage de la viande, du vin, du poisson et des oeufs. On mangeait à genoux, on couchait sur des planches, on marchait nu-pieds, on gardait un silence rigoureux." An der Spitze der Feuillantinen stand zuerst Marguérite de Polastron (1588). Die Herzogin von Orleans-Longueville trat 1599 bei ihr ein, und bald wurde ein männlicher Feuillantenorden, genannt die Hieronymiten, gegründet, der eine ebenso weite Verbreitung fand. Es gehörten ihm an Eustache de Saint-Paul, zwei der intimsten Freunde des hl. Franz, Sans de Sainte-Cathérine und Jean de Saint-François, mit dem Weltnamen Goulu. Vgl. Oeuvres de saint François de Sales XV, p. 77 ff.

[7] „De 1570 à 1670, la France a vu naître, régner et mourir une légion de magnifiques Abbesses qui, en moins de trente ans, ont rétabli sur tous les points du royaume le prestige à peu près ruiné de l'Ordre de Saint-Bénoit." II, p. 394.

[8] „C'est bien en effet le triomphe de la jeunesse que chante cette histoire de la renaissance bénédictine." II, p. 405. Nie war der junge Adel Frankreichs so von dem religiösen Ideal ergriffen, wie zu Beginn des 17. Jahrhunderts.

[9] Eines der wenigen mustergültigen Heiligenleben ist das von P. Serain-Marie de Saint-André: Vie du vénérable frère Jean de Saint-Samson, Paris 1881, dessen Wiedergabe in deutscher Sprachform, mit einigen Kürzungen, ein wirkliches Verdienst wäre.

[10] „Si les premiers livres du Traité de l'Amour de Dieu sont comme la charte de l'humanisme dévôt, les derniers livres de ce chef-d'oeuvre sont la charte du haut mysticisme français pendant le XVIIe siècle." I, p. 127. Auch die übrigen Schriften des Heiligen sind keine asketische Literatur, sondern mystische Theologie, wie es im Dekret Pius IX. heißt: in mystica theologia mirabilis Salesii doctrina refulget.

[11] Vgl. zum Ganzen: Laros, Das Glaubensproblem bei Pascal, Düsseldorf 1918, S. 21 ff.

[12] Das Zisterzienserinnenkloster en Porrois (sumpfiges Tal — wie Port-Royal daraus geworden ist, ist nicht aufgeklärt —) war 1204 von Matthieu Ier de Montmorenci-Marli nach dem vierten Kreuzzuge für seine Nichte Mathilde de Garlande gebaut worden, aber seit langem verweltlicht, bis Angelica Arnauld es zugleich mit der allgemeinen Benediktinerreform völlig erneuerte, so daß der Konvent über 80 Mitglieder zählte und 1626 nach Paris übersiedeln mußte, wo die Mère Angélique das hôtel de Claigny am Faubourg Saint-Jacques gekauft und zum Kloster hatte umbauen lassen.

[13] Leider ist der Briefwechsel bis heute nicht ganz veröffentlicht, anscheinend durch das absolute Schweigen, das die letzten Jansenisten über ihre Schätze, die sie aus den Trümmern von Port-Royal gerettet haben, bewahren. Für den Briefwechsel ist charakteristisch, daß die Arnauld nicht durch den persönlichen Zauber, sondern durch die Festigkeit des Heiligen gefangen genommen wurde und daß dieser vor allem die Größe der seelischen Veranlagung an ihr sah. Vgl. sogar Ricard, Les premiers Jansénistes et Port-Royal, Paris 1883, p. 234 f. Was später als zielsichere Erkenntnis der häretischen Anlagen bezeichnet wird, ist polemische Phantasie, keine Geschichte.

[14] Lettres inédites de saint François de Sales, Turin et Paris 1835, II, p. 120; das Datum der Eintrittsverhandlungen kann aber nicht stimmen, sondern fällt frühestens ins Jahr 1620.

[15] Bougaud, Vie de sainte Chantal[4], Paris 1892, II, p. 410.

[16] Wie dieser Mann zu seiner Auffassung gekommen ist, welche religiösen Kräfte dahinter stehen und warum er in ihr den unverlierbaren Kern des Urchristentums sah, wird ja wohl der dritte Band von Bremonds Werk deutlich machen. Was wir bisher über die Psychologie des Abtes von Saint-Cyran und seiner Mitarbeiter besitzen, ist stark von Parteitendenzen diktiert.

[17] Die Art der Visitation bot allerdings geeigneten Stoff für einen Provinzialbrief.

[18] Wieweit bei Blaise Pascal mit Recht von Jansenismus geredet werden kann, hat H. Petitot, Prof. der Theologie am Bibelinstitut zu Jerusalem, in seinem Buche „Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme“, Paris 1911, S. 93—135, überzeugend nachgewiesen.

[19] Weniger bekannt ist, daß der erste Widerstand gegen den Jansenismus nicht von den Jesuiten, sondern den Franziskanern, besonders von François Bonal, ausging. Vgl. Bremond I, S. 386—418.

[20] Wilfrid Ward, Life of Cardinal Newman, London 1912, I, S. 499; II, S. 188, 142, 129 u. ö.



Geschichte und Philosophie.

Von **August Messer.**

Wenn in feierlicher Stunde Historiker und Philosoph miteinander Zwiesprache halten, welcher Gegenstand sollte da eher ihre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, als das Verhältnis der geistigen Güter, denen sie ihr Leben geweiht haben?

In welchem Maße Geschichtswissenschaft und Philosophie zusammengehören und sich gegenseitig zu fördern bestimmt sind, liegt nicht gerade auf der Oberfläche. Vielmehr wird der Historiker, der Erforschung und Darstellung der vergangenen Wirklichkeit hingegeben und somit fest auf dem Boden der Tatsachen stehend, geneigt sein, in dem Philosophieren so etwas wie ein luftiges Spekulieren zu sehen. Dagegen der Philosoph bei seiner Sehnsucht, das allgemeine Wesen der Dinge zu ergründen, bei seiner Liebe nicht sowohl zu dem, was wirklich war und wirklich ist, als zu dem, was sein soll, was verdiente, wirklich zu werden: wie sollte er nicht oft sich versucht fühlen, halb verwundert, halb mitleidig den Kopf zu schütteln zu der emsigen Kleinarbeit, mit der der Historiker konkrete Einzelheiten längst entschwundener Zeiten festzustellen sucht?

Indessen „in der rechten Wissen-Gewissenschaft gibt es (um mit Nietzsche zu sprechen) nichts Großes und nichts Kleines".

Auch der Philosoph kann nicht immer nur mit den allgemeinsten Problemen sich beschäftigen, auch ihn führen seine Untersuchungen, zumal auf logischem Gebiet, oft in subtile Einzelfragen hinein.

Das Entscheidende ist dort wie hier, daß die Einzelforschung und damit die Beschäftigung mit dem Speziellen und Speziellsten nicht Selbstzweck wird, daß sie aus großen und bedeutsamen Problemen mit sinnvoller Notwendigkeit sich ergibt und im Hinblick auf jene Probleme betrieben wird. Freilich: sunt certi denique fines. Ein gewisses Taktgefühl muß dem Forscher sagen, wo die Spezialforschung anfängt Kleinigkeitskrämerei und Zeitver-

geudung zu werden. Aber das gilt doch nicht nur für den Historiker, sondern auch für den Philosophen. Beide werden schmerzlich die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit empfinden, dem Großen wie dem Kleinen gegenüber.

Jedenfalls hat der Historiker bei seiner Beschäftigung mit dem Konkret-Wirklichen den Vorzug, dem Leben näher zu bleiben. Ja, er haucht dem Vergangenen und Abgestorbenen wieder Leben ein, indem er liebevoll in gewesene Zeiten und Menschen sich einfühlt, sie mit dichterischer Phantasie schaut und in seiner Darstellung wieder lebendig macht.

Und wenn der Philosoph die geschichtliche Entwicklung der Philosophie selbst überschauen will, so muß er und wird er Ergebnisse historischer Forschung in weitestem Umfang dankbar nutzen, ja er muß selbst zum Historiker werden. Dabei darf er sich nicht auf das Gebiet der Philosophie beschränken. Denn zu aller Zeit ist philosophische Leistung um so bedeutsamer gewesen, je mehr sie im Leben verwurzelt war, je mehr sie mit der gesamten Kultur ihrer Zeit in enger Fühlung blieb. Kulturgeschichte ist aber ihrerseits nicht einfach zu trennen von der politischen Geschichte. In welchem Maße das äußere und innere Geschick eines Staates den Kulturzustand des Volkes bis in die feinsten Verästelungen hinein beeinflußt, das müssen wir Deutsche ja gerade in der Gegenwart schmerzlich erfahren.

Andererseits hat der Philosoph, indem er die Geschichte der Philosophie erforscht und zur Darstellung bringt, einen bedeutsamen Beitrag zur Kulturgeschichte zu leisten. Denn seit den Tagen der alten Inder und Griechen ist Philosophie selbst ein bedeutsames Stück Kultur; ja man kann Philosophie geradezu auffassen als den immer wieder erneuten Versuch, den Sinn der gesamten Kultur und damit des Menschenlebens überhaupt zu ergründen.

Dabei beschränkt sich die Philosophie nicht bloß auf die eigentliche „Reflexion", die Rückschau auf das Vergangene. Darauf hat bekanntlich Hegel die Aufgabe der Philosophie einengen wollen. „Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat." „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in

Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."

Aber in dieser müden Weisheit, in dieser rein theoretischen Besinnung auf das Wesentliche eines zum Untergang reifen Kulturzeitalters wird der Philosophierende nicht sein volles Genüge finden, der mit Fichte überzeugt ist: „Handeln! handeln! Das ist es, wozu wir da sind."

In seinen Vorlesungen über die „Bestimmung des Gelehrten" hat Fichte diesen Gedanken als letzten, wuchtigsten Appell an seine Hörer am Schlusse ausgesprochen. In der vierten dieser Vorlesungen hat er dabei ein Ideal des „Gelehrten" entworfen, in dem gleichsam der Philosoph und der Historiker in eins verschmolzen sind.

Die „wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes" ist nach Fichte „die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortgangs".

Um dieser Bestimmung zu entsprechen, muß der „Gelehrte" über drei Arten von Kenntnissen verfügen.

Die erste ist „die Kenntnis sämtlicher Anlagen des Menschen, die Wissenschaft aller seiner Triebe und Bedürfnisse, die geschehene Ausmessung seines ganzen Wesens". Der ganze Zusammenhang, in dem diese Sätze stehen, weist darauf hin, daß es Fichte nicht sowohl auf die Kenntnis der tatsächlichen, als vielmehr auf die des idealen Menschenwesens ankommt, dessen Verwirklichung unsere höchste und nie ganz zu vollendende Aufgabe ist. Nur so begreift man auch, daß er betont, diese Art Kenntnis „gründet sich auf reine Vernunftsätze und ist philosophisch" Denn wäre das Menschenwesen gemeint, wie es sich dem naturwissenschaftlich-psychologischen oder dem rein geschichtlichen Blick darstellt, so wäre das Gegenstand einer „empirischen", nicht einer „philosophischen" Erkenntnis.

Zu der Kenntnis der idealen Zwecke, die der Mensch auf der Grundlage seiner Anlagen, Triebe und Bedürfnisse sich gestalten soll, fügt Fichte als zweites, die Kenntnis der Mittel, durch welche diese Zwecke erreicht werden können. Deren Erkenntnis ist nach ihm „philosophisch-historisch";

„denn ich muß ja die Zwecke, die sich nur philosophisch erkennen lassen, auf die in der Erfahrung[1] gegebenen Gegenstände beziehen, um die letzteren als Mittel zur Erreichung der ersteren beurteilen zu können".

Dazu kommt endlich noch eine rein „historische" Aufgabe. Um mit den idealen Plänen zur Förderung der Menschheit und ihrer Kultur nicht die Angriffspunkte in der Wirklichkeit zu verfehlen, muß man wissen, „auf welcher bestimmten Stufe der Kultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpunkte stehe". „Das kann man schlechterdings nicht aus bloßen Vernunftgründen wissen, darüber muß man die Erfahrung befragen; man muß die Begebenheiten der Vorwelt — aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blick — erforschen; man muß seine Augen rund um sich herum richten und seine Zeitgenossen beobachten. Dieser letzte Teil der für die Gesellschaft notwendigen Kenntnis ist demnach bloß historisch."

Man kann diese Vorlesungen, die Fichte in seinem ersten Jenaer Semester (1794) über die Bestimmung des Gelehrten gehalten hat, nicht lesen, ohne mit Trauer zu empfinden, wie wenig die Entwicklung, die unser deutsches Gelehrtentum seitdem genommen hat, dem Ideal entsprach, das Fichte damals entwarf. War schon die sachlich geforderte stete Steigerung der Arbeitsteilung und Spezialisierung nicht zu vermeiden, so hätte doch ein ebenso kräftiges Wachstum philosophischen Sinnes und der Bereitschaft, dem Leben und der Zukunft zu dienen, Herr werden müssen über die Gefahren des Spezialistentums und der zunehmenden Entfremdung von dem konkreten Leben und seinen Aufgaben. In seinem „Sonnenklaren Bericht" (von 1801) hat Fichte die „Tendenz" seiner eignen Philosophie wie der Kantischen in dem Satze zum Ausdruck gebracht: „Nichts hat unbedingten Wert und Bedeutung als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Wert, insofern es auf irgendeine Weise sich auf das Lebendige bezieht[2]."

Wäre dies auch die herrschende Tendenz unserer „Gelehrten" in den letzten hundert Jahren geblieben, dann könnte nicht gegen unsere Universitäten mit Grund der Vorwurf erhoben werden, daß „sie in allen den Bereichen, die Fragen der Weltanschauung betreffen, nahezu völlig versagen".

Heute ist aber die Sachlage diese, daß „unsere Zeit tatsächlich einer durchgreifenden geistigen Führung bedarf. Die alten Lebenswerte scheinen ebenso zerschellt, wie die alte staatliche Verfassung. Mit diesem Äußerlichen fiel den meisten auch der innerliche Halt. Viel wird hin und her gesucht und probiert, mit Spiritismus und Okkultismus, mit Szientismus und Neubuddhismus, mit Theosophie und Anthroposophie, mit kirchlichen Formen und ethischen Gemeinschaften, mit Nationalismus und Abendland-Untergangsstimmung. Aber man vermißt in dieser bunten Vielgeisterei ein machtvolles System geistiger Gesamtanschauung, um das sich die Geisteskräfte der Generation konzentrieren und das die Universitäten, von denen es ausgehen müßte, ganz in den Mittelpunkt aller geistigen Interessen rückt[3]."

Wenn unsere Universitätslehrer die hohe Aufgabe, zu der die geistige Not der Zeit sie ruft, mit Erfolg in Angriff nehmen sollen, so müßte weit öfter, als dies der Fall ist, sich in ihnen verewigt finden der Wirklichkeitssinn des echten Historikers mit dem philosophischen Weitblick eines Hegel und dem idealistischen Zukunftsglauben und dem sittlichen Eifer eines Fichte.

Bei dieser Synthese historischen und philosophischen Sinnes, die wir auch heute in einzelnen beliebten Universitätslehrern verwirklicht finden, würden nicht nur unserm Volke in seiner innern Haltlosigkeit geistige Führer erstehen können: auch der Geschichtswissenschaft und der Philosophie würde aus gegenseitiger Befruchtung reicher Gewinn zuteil werden.

Wieviel die Geschichte der Philosophie leisten kann, habe ich bereits angedeutet. Solche Leistung bleibt aber nicht unvergolten. Die drei Hauptteile der Philosophie: Erkenntnislehre, Wertlehre und Wirklichkeitslehre (Metaphysik) können für die Geschichtswissenschaft ebenfalls erhebliche Bedeutung gewinnen. Und sie haben dies bereits durch die Tat bewiesen.

Durch erkenntnistheoretische Besinnung ist das besondere Wesen der Geschichtswissenschaft im Unterschied von anderen Disziplinen (zumal den Naturwissenschaften) in den letzten Jahrzehnten klar herausgearbeitet worden. Besonders anregend hat hier nach dem Vorgang Windelbands Heinrich Rickert gewirkt[4]. Sein Grundgedanke ist der, daß nicht der Gegenstand der Wissenschaft, sondern Ziel und Methode des

Erkenntnisstrebens maßgebend sei für das charakteristische Wesen der wissenschaftlichen Disziplinen. Die Geschichtswissenschaften gingen aus auf Feststellung des Individuellen, ja Einmaligen, die Naturwissenschaften dagegen interessiere lediglich, was sich immer wiederhole, also das Allgemeine; dort sei die Betrachtungsweise „individualisierend", hier „generalisierend".

Die naturwissenschaftlichen Begriffe, wie die von Pflanzen- und Tierarten oder von Naturgesetzen, bezeichneten etwas Allgemeines, das in sich nichts Wirkliches sei, aber sich in zahllosen Einzelfällen verwirklichte. „Die Pflanze" ist ebensowenig etwas Wirkliches, wie das Fallgesetz. Aber von den zahllosen wirklichen Pflanzen interessiere eben den Naturwissenschaftler das gemeinsame Wesen, ebenso wie an den fallenden Körpern die Gesetzmäßigkeit des Falles. Dagegen verbleibe die Geschichtswissenschaft bei der Wirklichkeit und dem wirklichen Geschehen in seiner Einmaligkeit; die Gegenstände ihrer Begriffe seien stets Einmaliges, Konkretes, mögen diese Objekte nun einzelne Individuen (wie Dante, Görres) und Ereignisse (wie das Tridentiner Konzil) oder Kollektiva, wie die Aufklärungszeit, sein (denn auch Gesamtheiten sind nicht abstrakt Allgemeines, sondern konkret Einzelnes).

Radikal zu Ende gedacht, würde die Auffassung Rickerts besagen: es hängt lediglich von der Betrachtungsweise, gewissermaßen von der „inneren Einstellung" des Forschers ab, ob er seinen Stoff als Natur oder als Geschichte sieht. Nicht besondere Forschungsgebiete, sondern lediglich Ziel und Methode der Forschenden begründen die Eigenart einerseits der Natur-, anderseits der Geschichtswissenschaften. Oswald Spengler sagt in diesem Sinne: „Die Welt als Geschichte, aus ihrem Gegensatz, der Welt als Natur, begriffen, geschaut, gestaltet — das ist ein neuer Aspekt des Daseins, der bis heute nie angewandt, vielleicht dunkel gefühlt, oft geahnt, nie mit allen seinen Konsequenzen gewagt worden ist. Hier liegen zwei mögliche Arten vor, wie der Mensch seine Umwelt besitzen, erleben kann."[5]

Indessen ist es doch nicht nur die verschiedene Art des Erlebens, der geistigen Einstellung und der Besitznahme des „Gegebenen", was die beiden Gruppen der Natur- und der Geschichts-

wissenschaften nach ihrem besonderen Wesen ausmacht. Es ist vielmehr in erster Linie durch die Verschiedenartigkeit des gegebenen Gegenständlichen bedingt, daß sich zwei so verschiedene Einstellungs- und Forschungsweisen herausgebildet haben. Nachdem dies stattgefunden, kann ich allerdings auch geschichtliche Objekte gleichsam mit naturwissenschaftlichem Blick betrachten, wie das Lamprecht zu tun liebte, oder ich kann Naturobjekte mit dem Auge des Historikers ansehen. Aber im allgemeinen wird es doch dabei bleiben, daß Menschen und menschliche Gemeinschaften, ihr Tun, ihre Leistungen und ihre Geschicke, den Gegenstand des Historikers ausmachen. Damit ist sein Objekt das Reich der Freiheit und Verantwortlichkeit, während das Gebiet des Naturwissenschaftlers im allgemeinen das des untermenschlichen Geschehens in seiner Notwendigkeit ist.

Wieviel sich auch Spengler darauf zugute tut, die Welt der Geschichte „aus ihrem Gegensatz, der Welt als Natur", „begriffen, geschaut, gestaltet" zu haben: tatsächlich bleibt er selbst dem geschichtlichen Geschehen gegenüber in der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise stecken; denn für ihn ist Menschenschicksal — Pflanzenschicksal, seine „Kulturseelen" haben nichts voraus vor den „Pflanzenseelen" (wobei sie in ihrer Wirklichkeit selbst so problematisch bleiben wie diese). So gilt auch für Spengler Geschichte und Kulturentwicklung selbst nur als ein naturnotwendig ablaufender Prozeß. Lediglich dem mechanistischen Naturalismus hat er sich entwunden; dafür ist er einem biologischen Naturalismus verfallen, der der Eigenart des Geistigen ebenfalls nicht Genüge zu leisten versteht.

Wie der „historische Materialismus" alles geschichtliche Geschehen aus den materiellen, den wirtschaftlichen Verhältnissen erklären will, die „Rassentheorie" ebenso einseitig alles aus dem Blut, gleichfalls einem materiellen Faktor, so soll bei Spengler alles aus der betreffenden „Kulturseele" abgeleitet werden, die ihrerseits durch die Landschaft, also ebenfalls einen materiellen Faktor, bedingt erscheint. Nirgends bleibt da Raum für geistige Freiheit und echte Schöpferkraft.

Zudem wollen alle diese Theorien nur ihr besonderes Prinzip als einzigen Erklärungsgrund gelten lassen. In dieser dogmatischen

Einseitigkeit widerlegen sie gegenseitig ihren übertriebenen Geltungsanspruch, und sie müssen vor kritischer Prüfung sich mit der — immerhin noch ehrenvollen — Rolle fruchtbarer Forschungsgesichtspunkte, heuristischer Maximen, zufrieden geben.

Ist so die Erkenntnistheorie in der Gegenwart vor allem berufen, den Historiker vor den Einflüsterungen einer einseitig materialistisch-naturalistischen Weltbetrachtung zu schützen, so wird die Beschäftigung mit dem zweiten Hauptgebiet der Philosophie, der Wertlehre, ihn immun machen können gegen die ihm stets drohende Gefahr des Historismus und damit des Wertrelativismus.

Je selbstverständlicher uns meist unsere Wertschätzungen sind, je mehr sie uns innerlich zugehören und den Kern unseres Wesens ausmachen, um so eher können sie sich auch unserer kritischen Kontrolle entziehen und durch falsche Theorien unvermerkt beeinflußt werden. Zudem begegnen uns außerordentlich häufig Vermischungen von Seins- und Werturteilen, und gerade eine solche liegt auch dem Historiker sehr nahe. „Was grau vor Alter ist, das ist ihm göttlich", dies Wort aus „Wallenstein" enthüllt die ihm drohende Gefahr. Weil er das Vergangene, das Gewordene als Gegenstand seiner Erkenntnis schätzt, neigt er leicht dazu, es überhaupt, in jeglichem Geltungsanspruch, zu schätzen; das Alte wird ihm so unvermerkt auch zum Ehrwürdigen, das Tatsächliche zum Berechtigten.

Das aber ist Überspannung der historischen Betrachtungsweise, ist „Historismus". Diese Denkungsart übersieht über dem Gewordenen das lebendige Werden, über der Vergangenheit und ihre Leistung das Versprechen der Zukunft, über dem Wirklichen das, was würdig ist, wirklich zu werden; sie übersieht auch oft über der Macht das Recht.

Leicht verbindet sich mit dem Historismus auch der Wertrelativismus. Denn wenn das jeweils „Wirkliche" zum „Vernünftigen", also zum Wertvollen und Berechtigten hinaufgesteigert wird, dann hat jede uns historisch entgegentretende Form des Wertschätzens und die ihr entsprechende Gestaltung menschlichen Tuns und Daseins — recht. Wenn aber alle recht haben, so hat keine recht. Der Glaube an ein objek-

t i v Richtiges und Gültiges ist aufgegeben, wir versinken in das Chaos des Relativismus und Skeptizismus.

In wahrhaft grotesker Gestalt zeigt sich dies bei Spengler (in engster Beziehung zu seinem Naturalismus). Für ihn erzeugt jede seiner „Kulturseelen" nicht nur ihre besondere Kunst und Technik, nein, auch ihre besondere Wissenschaft einschließlich der Mathematik. Und diese „Seelen" bleiben ewig voneinander getrennt, keine Brücke des Verstehens, der Übernahme von Kulturgütern, der Kontinuität der Entwicklung verbindet sie. Es gibt auch keine objektiv gültigen Werte, die für die Angehörigen verschiedener Kulturen anzuerkennen wären und sie innerlich verknüpften. Für diese Weltbetrachtung hat die Idee einer wahrhaft allgemeinen, „katholischen" Kirche und eines „Reiches Gottes", zu dem alle berufen sind, keinen Sinn.

Aber für diese Weltbetrachtung hat im Grunde auch der Begriff der objektiven Wahrheit keinen Sinn mehr; da ja alles nur relativ für die einzelne Kulturseele gelten soll. Freilich, hätte Spengler recht, so wäre Spengler selbst — nicht möglich. Er, der Zugehörige der „faustischen" Kultur, erhebt ja doch naiv den Anspruch, auch die tiefste Eigenart der „apollinischen" und der „arabischen" Kultur zu erschließen und über die Werdestadien aller Kulturen objektiv gültige Gesetze aufzustellen. Darf das ein Relativist, ohne sich selbst aufzugeben?

Und mag man ihm einräumen, daß ein Sicheinfühlen in die intimsten Regionen fremden und längst vergangenen Seelenlebens schwer sei, erkennt er nicht jedenfalls den weiten Bereich der mehr äußeren historischen Tatsachen als ein Gebiet an, in dem objektiv gültige Erkenntnis möglich ist?

Ja, er traut sich selbst solche Erkenntnis auf dem Gebiet der umfassendsten und tiefsten Wirklichkeitslehre, auf dem der M e t a p h y s i k, zu; denn was sind seine Kulturseelen anderes als metaphysische Hypothesen? Freilich bei ihm, dem Dogmatiker, treten diese metaphysischen Konzeptionen sogleich mit dem wuchtigen Schritt des selbstverständlich Geltenden oder des streng Erwiesenen auf. Wer aber mit kritischer Besonnenheit an die metaphysischen Probleme herantritt, der wird sich bewußt bleiben, wie hypothetisch hier alles ist, und er wird ein zweifaches Erfordernis an alle metaphysischen Hypothesen stellen: daß sie

mit den objektiv gesicherten Erfahrungstatsachen der Geschichts- (wie der Natur-)wissenschaft übereinstimmen, und daß sie anderseits den evidenten Überzeugungen unseres Wertbewußtseins entsprechen und sinnvolle Deutung für sie bieten. Für eine solche kritische Metaphysik wird aber von vornherein eine Konzeption gerichtet sein, die wie die Spenglers aller Tatsachenfeststellung zum Trotz wirkliche Kontinuität und geistige Übertragung zwischen verschiedenen Kulturkreisen leugnet und darum eine geschichtliche Größe wie das Christentum in zwei ganz selbständige Gebilde, ein „arabisches" und ein „faustisches", auseinanderhaut, und anderseits all den Werten und Idealen, die wir mit Evidenz als objektiv gültig und innerlich verpflichtend erleben, nur subjektive, relative Bedeutung zuspricht.

Da dürften denn doch Denker, die von der christlichen Glaubensüberzeugung aus metaphysische Gedanken über den tiefsten Grund und Sinn des geschichtlichen Prozesses gewagt haben, ein Augustinus, ein Kant, ein Fichte, eher in der Lage sein, den historischen Tatsachen, wie unserem Wertbewußtsein gerecht zu werden — und damit zugleich auch der Überzeugung von unserer Freiheit und Verantwortlichkeit und unserer Verpflichtung gegenüber der Zukunft. Unsern Glauben an die Zukunft aber wollen wir uns nicht wegreden lassen, auch nicht durch die Prophezeiung vom „Untergang des Abendlandes".

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Die Stelle zeigt übrigens, daß Fichte den Sprachgebrauch seiner Zeit entsprechend mit, ‚historischer" Kenntnis alle Kenntnis bezeichnet, die nicht aus bloßer „Vernunft" gewonnen werden kann, also die Kenntnis sowohl der Natur- wie der Geschichtstatsachen.

[2] Vgl. mein Buch über „Fichte". Leipzig. Verlag Quelle u. Meyer. 1920, S. 59.

[3] So Universitätsprofessor Beth (Wien) in dem Hochschulblatt der Frankfurter Zeitung vom 15. Dezember 1921.

[4] Vgl. W. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft; Straßburger Rektoratsrede 1894. — H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1896—1902, Kultur- und Naturwissenschaft 1899. Zur Kritik vgl. besonders E. Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften 1921, ferner Aloys Müller, Strukturwissenschaft und Kulturwissenschaft, Kant-Studien Bd. 27 (1922).

[5] Der Untergang des Abendlandes, I. Bd., 7/10. Aufl., 1920, S. 7. An dieser Stelle zeigt sich ebenso wie auch sonst, daß Spengler seine Vorgänger zu verschweigen oder ihre Leistung herabzusetzen liebt.

Platon über Demokratie.

Von Hans Meyer.

Für den Sprößling einer vornehmen Adelsfamilie war in Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. der politische Beruf der von Natur aus gegebene Beruf. Und Platon erzählt selbst im 7. Brief, daß er von der Absicht, die praktische Politik zur Lebensaufgabe zu wählen, nur durch die Ungunst der staatlichen Verhältnisse abgehalten wurde. Sowohl die Herrschaft der Dreißig war eine Herrschaft der Ungerechtigkeit und der Willkür, wie auch nach deren Sturz in der wiederhergestellten Demokratie die Verstöße gegen Gesetz und Recht an der Tagesordnung waren. Platon, seit seinem Umgang mit Sokrates eine vollkommen sittlich eingestellte Persönlichkeit, verzichtete, obwohl unter der Herrschaft der Dreißig von politisch einflußreichen Verwandten zur Beteiligung eingeladen, unter solchen Umständen vorerst auf die praktische Politik, zumal er keine gleichgesinnten Freunde und Genossen fand, und warf sich auf die Philosophie als „die Vermittlerin der Erkenntnis alles dessen, was im öffentlichen wie im privaten Leben Gerechtigkeit bedeutet" (326 A/B). In der „Politeia" liegt die philosophische Theorie des Staates vor, in der der Philosoph in idealistischer Konstruktion seinen Mitbürgern ein Bild davon entwerfen wollte, wie der Staat eigentlich beschaffen sein s o l l t e im Gegensatz zu den Staaten, wie sie in Wirklichkeit sind. Dem Idealstaat als der richtigen Verfassung stehen vier fehlerhafte und verkehrte Staatsformen gegenüber, die Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, in deren Schilderung Platon dem Boden der Wirklichkeit nahe bleibt. Die Demokratie, deren Entwicklung er zum Teil miterlebte und deren Eigenart er aus unmittelbarer Anschauung schildern konnte, soll in platonischer Beleuchtung vorgeführt werden. Da sich die Weltgeschichte, wenn auch nicht im Individuellen, so doch vielfach im Typischen wiederholt, so ist es, was Ähnlichkeit wie Verschiedenheit betrifft, gerade für die Jetztzeit interessant und lehrreich, einen der großen Theo-

retiker[1] auf dem Höhepunkt der antiken Staatsphilosophie zu Worte kommen zu lassen.

Im achten Buch der Politeia behandelt Platon die Demokratie, zuerst ihre Entstehung, dann ihre Beschaffenheit, zuletzt die Eigenart des demokratischen Mannes, nicht bloß, um ihn in vergleichende Analogie mit dem demokratischen Staat zu stellen, sondern um durch die Analyse dieses Menschentypus einen kausalen Einblick in die entsprechenden Staatsverhältnisse zu gewinnen[2].

Für die Entstehung der verschiedenen Staatsformen und ihre Ursachen besaß Platon nicht den unbefangenen Blick, der das wirkliche historische Geschehen vorurteilslos auf sich hätte wirken lassen. So spannt er den Umwandlungsprozeß im staatlichen Leben in die Kette der streng gesetzlichen Abfolge von Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, die er in dieser Reihenfolge als Abfallstufe vom Idealstaat betrachtet, statt die Mannigfaltigkeit der Wege zu betrachten, die von einer Staatsform zu verschiedenen anderen hinführen. Nach seinem Schema kann die Demokratie nur aus der Oligarchie hervorgehen, und der eigentliche Grund für die Umwälzung ist das unersättliche Verlangen nach möglichst großem Besitz, also dasjenige, was zugleich die charakteristische Eigenart der Gesinnung der Oligarchen ausmacht. Um diese Gier nach steter Besitzerweiterung stillen zu können, schrecken sie vor allen Maßnahmen zurück, die diese Möglichkeit unterbinden könnten. Es kommt ihnen nicht in den Sinn, der zügellosen Ausschweifung und Verschwendung der jungen Leute gesetzliche Schranken zu ziehen; im Gegenteil, ein solches Verhalten dieser jungen Menschen gibt ihnen die willkommene Gelegenheit, die Verschuldung der Verschwender zu benutzen und durch Geldvorschüsse und spätere Ankäufe das eigene Vermögen zu vermehren. Selbst Menschen, die von Natur aus nicht von gemeiner Sinnesart sind, verarmen durch diese staatliche Nachlässigkeit. Was durch solche Verarmung und Entrechtung gezüchtet wird, ist eine Menschenklasse voll innerer Erbitterung und dauernd auf Umsturz bedacht.

Desgleichen wollen die Oligarchen von dem zweiten Hilfsmittel, der Bereicherung zu steuern, keinen Gebrauch machen, nämlich eine gesetzliche Verordnung zu erlassen, daß Schuld-

verträge rein privater Natur seien und sowohl die Zahlung der Zinsen wie die Zurückerstattung des Kapitals in das freie Belieben des Schuldners gestellt sein sollen.

Solches Einschreiten gegen verschwenderische Genußsuchtund ihre Folgen würde freilich eine tugendhafte Gesinnung der Regierungsmänner voraussetzen, die den Oligarchen abgeht. Gier nach Reichtum und Tugendhaftigkeit vertragen sich eben nicht miteinander. Statt Förderer der Sittlichkeit im Staatsganzen zu sein, marschieren die Oligarchen vielmehr, was Genießen, Verweichlichung, Furcht vor körperlicher und geistiger Anstrengung betrifft, in der ersten Reihe. Welch erbärmlichen Eindruck solch verweichlichte Angehörige der herrschenden Klasse auf die untergebenen Volksgenossen machen müssen, wenn sie mit diesen auf Reisen, in Feldzügen, in Not und Gefahr zusammenkommen, ist klar. Dieser Eindruck der Schwäche und Leistungsunfähigkeit der Regierenden wird seine Wirkung gerade bei denen nicht verfehlen, die ihres Vermögens beraubt haßerfüllt eine Änderung der Staatsform herbeisehnen. Ein kranker Organismus kann bekanntlich durch einen geringfügigen Anstoß erschüttert werden. Sei es durch einen Anstoß von außen oder eine Komplikation im Innern wird eine demokratische Revolution in Szene gesetzt, und die Demokratie wird proklamiert, wenn die Armen bei dieser Revolution Sieger bleiben. Von den oligarchischen Häuptern — sofern Gewalt angewandt werden muß und die Gegner nicht die Flucht vorziehen — wird ein Teil hingerichtet, ein Teil verbannt, die zurückbleibenden Oligarchen werden in die gleichen politischen Rechte wie die andern Bürger eingereiht. Die Mehrheit der Ämter wird durch das Los vergeben (555 B bis 557 A).

Hinsichtlich ihrer Beschaffenheit muß die Demokratie als die Staatsform der schrankenlosen Freiheit charakterisiert werden. Jeder kann reden und tun, was er will, und sein Leben so einrichten, wie es ihm beliebt. Daß sich in einer solchen Verfassung Menschen mit verschiedenartiger Lebensfasson zusammenfinden, liegt auf der Hand. Zwang gibt's in diesem Staate nicht. Bekleidung von Ämtern, Beteiligung am Krieg usw. ist in das Belieben des Einzelnen gestellt. Platon nennt deshalb die Demokratie wegen der Mannigfaltigkeit der Lebens- und Verfassungsformen, die sie enthält, „eine Trödelbude von Ver-

fassungen" (557 D), die in den Augen derer, die gleich Weibern und Kindern an buntscheckigen Dingen besonders Gefallen finden, als das schönste Gebilde gilt. In der Tat ist sie „eine herrliche Verfassung, ohne Ordnung, buntscheckig, eine gewisse Art Gleichheit in der gleichen Weise an Gleiche und Ungleiche verteilend" (558 C), dazu kommt in diesem Staat die Ungeniertheit, der Mangel an Scham im Auftreten gerichtlich Verurteilter. Ganz unverfroren bleiben sie an ihrem Wohnort, zeigen sich nicht bloß vor aller Welt, sondern tragen noch dazu den Kopf hoch. Ein weiteres Charakteristikum ist die Vernachlässigung der Erziehung zum sittlich Guten von Jugend auf. Dafür wird der oben geschilderte Freiheitsdrang immer größer und nimmt schließlich Formen an, die die Aufhebung jeder staatlichen Ordnung bedeuten. Das Volk kann sich in der Forderung nach Freiheit nicht mehr genugtun. Gesetzestreue Beamte werden mißachtet, Beamte dagegen, die sich wie Untergebene benehmen (und umgekehrt), werden gelobt. Der Vater fürchtet sich vor dem Sohn, und der Sohn spielt sich auf wie der Vater, ohne Furcht und Scheu vor seinen Eltern. Die Beisassen stellen sich den alteingesessenen Bürgern gleich. Der Lehrer hat Angst vor den Schülern und gibt ihnen in allem nach; die Schüler haben keine Achtung vor dem Lehrer. Die Jüngeren wollen alles besser wissen und verstehen als die Alten, während anderseits die Alten aus lauter Liebedienerei sich den Jungen anbequemen. Die Sklaven stellen sich auf dieselbe Stufe wie die Freien, die Frauen verlangen dieselben Rechte wie die Männer. Selbst die Tiere eines solch demokratischen Staates werden von diesem Freiheitsrausch ergriffen und sind frecher als anderswo. Die athenischen Hunde, Pferde und Esel schreiten mit einem Freiheitsbewußtsein sondergleichen einher und rempeln jeden auf der Straße an, der ihnen nicht ausweicht. Das Ende dieser Freiheitsentwicklung ist der Unwille gegen jeden Zwang und der Verlust jeder Achtung vor den geschriebenen wie ungeschriebenen Gesetzen. Es dominiert der Wille des Individuums, keinen Gebieter mehr über sich zu haben (562 D bis 563 D).

Dort, wo Platon das demokratische Individuum zum demokratischen Staat in Parallele setzt, ist die Analyse der Vorgänge wichtig, die sich in der Seele des Individuums abspielen. Platon stellt den Prozeß als den Abfall des

Sohnes von der Lebensauffassung und den Lebensgewohnheiten seines oligarchischen Vaters dar[3]. Ursprünglich im Rahmen der väterlichen Auffassung erzogen, kommt er in das Garn der Versucher und erliegt, vielleicht erst nach längerem Hin- und Herkämpfen, den Schmeichelreden und Lustanträgen der demokratischen Gaukler. Ganz in diesem Fahrwasser unterliegt er jeder Begierde, gleichgültig, ob sie auf etwas Erlaubtes oder Unerlaubtes gerichtet ist; sein Leben ist ohne jede geregelte Ordnung; bald faulenzt er, bald ist er tätig, bald fängt er an, sich für Philosophie zu interessieren oder sich mit Politik abzugeben, bald das Kriegshandwerk zu treiben; aber nichts auf die Dauer, nichts mit Bestand (558 Q bis 562 A). Solche Menschen sind weniger die Parallele als Ursache, Stütze und Grundlage des demokratischen Staates. Denn solche Menschen haben Freude an der geschilderten demokratischen Freiheit und Unordnung, stützen eine solche Verfassung bzw. erzeugen sie.

Die Demokratie geht in Tyrannis über. Das Wesen der Oligarchie bestand in dem Streben nach Besitz, und dieses Streben hat sie zugrunde gerichtet. Das Wesen der Demokratie besteht in der Freiheit, und diese Freiheit richtet die Demokratie zugrunde. Es ist ein Naturgesetz, daß auf das Übermaß in der Entwicklung eines Dinges der Rückschlag folgt; so ist es beim Wetter, so ist es beim Wachstum eines Organismus und so ist es auch im Staate. Aus dem Übermaß der Freiheit entsteht die größte Knechtschaft. Um die Entwicklung der Tyrannis aus der Demokratie im einzelnen darlegen zu können, geht Platon von einer Einteilung der Bürger in drei Klassen aus und betont, daß diese Einteilung der Wirklichkeit entspricht.

Die erste Klasse besteht aus einer Masse von Nichtstuern und Verschwendern, die sich wieder in zwei Sorten gliedern: in die Schneidigen, die zugleich die Führer sind, und in die Mitläufer. Platon vergleicht diese Gattung von Menschen mit dem Geschlecht der Drohnen, die ersten mit den Drohnen mit Stachel, die letzteren mit den Drohnen ohne Stachel. Gleich Schleim und Galle im Organismus richten sie im Staate viel Unheil an; die Staatslenker müssen deshalb auf ihre Fernhaltung oder recht baldige Entfernung aus dem Staate bedacht sein. Schon in der Oligarchie vorhanden, sind sie dort weniger gefährlich, weil infolge

ihres Ausschlusses von den Ämtern ihre Macht unterbunden ist. In der Demokratie dagegen liegt die Sache anders, da spielen sie kraft ihres Auftretens die erste Rolle. Die Schneidigen und Energischen unter ihnen sind immer vorne dran, reden zu jeder Angelegenheit und schrecken auch vor dem Handeln nicht zurück; der ganze Troß von Mitläufern stützt sie, umlagert die Rednerbühne, läßt keine Andersdenkenden zu Worte kommen; auf diese Weise beherrschen sie die öffentliche Meinung und gelangen zu dominierender Stellung.

Die zweite Klasse besteht aus denjenigen, die es durch ihre Arbeit und Sparsamkeit zu ansehnlichem Reichtum gebracht haben. Sie sind damit diejenigen, von denen etwas zu holen ist, „die Kühe zum Melken".

Die dritte Klasse besteht aus dem eigentlichen Volk, dem zahlenmäßig bedeutendsten Bestandteil des Staates, aus Menschen von wenig Besitz, die sich ihr Brot verdienen müssen. Kraft ihrer Überzahl würde diese Klasse in der Volksversammlung den Ausschlag geben, wenn sie sich vollzählig an der Abstimmung beteiligen würde. Da ihr Staatsinteresse kein allzu großes und ihre Beteiligung egoistisch eingestellt ist, so finden sie sich nur dann ein, wenn ein Profit für sie herausschaut. Diesen Egoismus nützen die Volksführer für ihre Zwecke aus; sie nehmen den Reichen den Besitz und verteilen, nachdem sie sich selbst reichlich bedacht haben, den Rest unter das Volk. Begreiflich, daß sich die Beraubten in Wort und Tat ihrer Haut zu wehren suchen. Diese Gelegenheit wird von den Demagogen sofort wieder wahrgenommen, um die beraubten Reichen als Feinde der Demokratie und als verkappte Oligarchen beim Volke zu verdächtigen. Vergreift sich nun das aufgehetzte Volk an diesen Reichen, kein Wunder, daß die Angegriffenen zu oligarchischen Gegenmaßnahmen ihre Zuflucht nehmen. In diesen Kämpfen stellt das Volk einen der Demagogen, auf den es besonders große Stücke hält, an die Spitze; aus einem solchen Volksführer wird dann ein Tyrann, und er muß es werden, wenn er, gestützt auf seine Gefolgschaft, sich zu ungerechten Handlungen an Besitz und Leben seiner Gegner hat hinreißen lassen. Ob er, von seinen Feinden vertrieben, wieder zurückkehrt oder sich von vornherein in seiner Macht im Staate behaupten kann, er wird sich durch eine Leibwache gegen heimliche

Anschläge schützen und im Vollbesitz der Macht ein vollendetes Tyrannenregiment einführen (563 E bis 566 D).

Die Ausführungen, die Platon über die Demokratie zu machen weiß, sind ziemlich einschlächtig und primitiv. Die einfacheren Verhältnisse und die einfachere Entwicklung des griechischen Stadtstaates (πόλις) mögen daran schuld sein; das reiche historische Material stand ihm noch nicht wie seinem Schüler Aristoteles zur Verfügung. Trotzdem aber ist vieles, besonders das Treiben im demokratischen Staat und die Lebenseinstellung seiner Bürger, gut beobachtet und reizvoll dargestellt.

Zweimal hat Platon nach der Abfassung der Politeia noch das Wort zum politischen Problem ergriffen, im Politikos und in den Gesetzen. Jedesmal nimmt er Veranlassung, sich auch mit der Demokratie auseinanderzusetzen.

Im Dialog Politikos ist sein Ideal jener königliche Herrscher, der durch Einsicht und Tugend alle seine Mitbürger überragt und damit von Natur aus ein Anrecht auf die Herrschergewalt besitzt. Leider ist es im menschlichen Staat nicht so wie im Bienenstaat, wo die Natur selbst für die königliche Höherstellung eines einzelnen sorgt. So bleibt dieser königliche Herrscher ein Ideal, im Vergleich zu dem alle andern Staatsformen nur Nachahmungen (μιμήσεις) sind. Je nachdem die Herrschaft in den Händen eines Einzelnen oder weniger oder der großen Masse ist, unterscheidet Platon drei Verfassungsformen: Monarchie, Oligarchie und Demokratie. Die Demokratie ist am weitesten von der Verwirklichung des Ideals entfernt. Denn zu einem königlichen Herrscher gehört auch ein königliches Wissen, d. h. das Wissen, wie man Menschen lenkt und leitet und zum Guten hinführt. Auch die Herrscher müssen Sachverständige sein. Die große Masse kann dieses Wissen sich niemals aneignen; diese Höhe von Wissen und Tugend ist nur wenigen, vielleicht nur einem Einzelnen beschieden.

Jede der genannten Staatsformen gliedert Platon, je nachdem die Gesetze die Grundlage abgeben oder nicht, in zwei Unterarten: die Einzelherrschaft in Königtum und Tyrannis, die Herrschaft der Wenigen in Aristokratie und Oligarchie und die Herrschaft der Masse in die gesetzliche und ungesetzliche Demokratie. Diese sechs Staasformen sind alle vom Ideal verschieden, wie sie auch

verschieden weit von ihm abstehen. Soweit die drei Staatsformen auf gesetzlicher Grundlage in Frage kommen, ist die Monarchie die beste, dann folgt die Aristokratie und zuletzt kommt die gesetzliche Demokratie. Die Verteilung der Gewalten auf viele Köpfe nimmt dieser Verfassungsform die geschlossene Einheit und Kraft in der Durchführung aller Ziele. Soweit die Verfassungen ohne gesetzliche Grundlage in Betracht kommen, ist die Demokratie die beste, in ihr läßt's sich immer noch am besten leben, während schon schlechter die Oligarchie, am unerträglichsten die Tyrannis ist. Durch die Unterscheidung zweier Formen der Demokratie und der Oligarchie kann Platon eine andere Rangskala wie im Staate aufstellen (vgl. 291 C ff., 302 C bis 303 B).

Im letzten Werke der Gesetze bekommt die Demokratie eine grundlegende und der Monarchie nebengeordnete Bedeutung, insofern Platon Monarchie und Demokratie als die beiden Grundformen der Staatsverfassung und alle andern nur als Mischformen dieser beiden betrachtet (III, 693 D f). Sein Gesetzesstaat soll eine Mischung von Demokratie und Monarchie (756 E) darstellen, in der er die Grundlage des zweitbesten Staates erblickt. Durch die Beteiligung an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt wie durch die Befugnis der Beamtenwahl sollte der demokratische Charakter, durch die Auslese der Tüchtigsten zu den Ämtern der aristokratische Charakter des Staates gewahrt werden. Um beiden Forderungen gerecht zu werden, war es notwendig, daß Platon die demokratische Freiheit mit zahlreichen Fesseln belegte. In der obersten Behörde der „Gesetzesbewahrer“, in einem eigenen Chef des Unterrichtswesens, in dem Kollegium des nächtlichen Rates waren Organe geschaffen, die den Einfluß der Tüchtigen, durch Wissen und Tugend Ausgezeichneten im Interesse des Staatswohles sichern sollten.

Aristoteles[4] ist wie in den andern Disziplinen auch in der Politik in vielen Dingen der Schüler Platons. Mancher gleichlautende Satz und manche Anknüpfung ist zu konstatieren, wenn auch Aristoteles seiner realistisch-empirischen Einstellung nach zu andern Auffassungen und Resultaten gelangt. Die tiefer schürfende Definition der Verfassung wie die Nachforschung nach dem Grunde, warum es mehrere Verfassungen gibt, kommt auch der Definition der Demokratie zugute. In der Einschätzung der

Demokratie in der Rangstufe der Verfassungen kommt Aristoteles im wesentlichen mit Platons Politikos überein. Im übrigen behandelt er die Ansprüche der Menge glimpflicher als sein Lehrer. Der Zweck des Staates ist ein tugendhaftes und glückliches Leben. Diejenigen, die am meisten dazu beitragen, haben auch den größten Anspruch auf Herrschaft. Das ist die Grundlage, von der sich Aristoteles bei seiner Bewertung leiten läßt (Pol. III, 9). Daß Wissen und Tugend den Vorrang im Staate haben sollen, daran hält Aristoteles nicht minder wie Platon fest (III, 13). Der Einzelne aus der Menge besitzt zwar für sich das nötige Wissen und die erforderliche Tugend nicht, aber der Menge in ihrer Gesamtheit, der Summierung der Einzelurteile traut Aristoteles ein ziemliches Maß von Einsicht zu. Zu den höchsten Ämtern freilich darf die Menge nicht zugelassen werden, desgleichen nicht zu Einzelämtern wegen des Mangels an Einsicht der Einzelnen, aber völlig ausgeschlossen von den Ämtern darf die Menge nicht werden, denn ein Amt bedeutet eine Ehre, und diejenigen, die dieser Ehre verlustig gehen, werden Feinde des Staates. Wo Aristoteles die Arten der Demokratie entwickelt (er unterscheidet fünf) und Entstehen wie Abarten dieser Staatsform auseinandersetzt, macht sich im Gegensatz zu Platon der historisch geschulte, von den Tatsachen geleitete Blick des größten Staatstheoretikers der Antike in besonders hervorstehendem Maße geltend.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Daß Platon nicht bloß Staatstheoretiker sein, sondern seine Theorie in die Praxis umsetzen wollte, ist bekannt. Daher seine mehrmaligen Reisen nach Sizilien. Vgl. dazu den 7. Brief.

[2] Kap. VIII, 544 D/E: ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται; οὐδαμῶς ἔγωγ', ἔφη, ἄλλοθεν ἢ ἐντεῦθεν.

[3] Platon knüpft seine Darlegung an die Unterscheidung der ‚notwendigen und nicht notwendigen Begierden', darüber vgl. Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik 1919, S. 139f.

[4] Der ursprüngliche Plan, die aristotelische Lehre über Demokratie, ihren Zusammenhang mit und ihre Gegensätze zu der platonischen eingehend zu behandeln, mußte wegen Raummangels unterbleiben.



Ein Briefwechsel zwischen dem Freiburger Dogmatikprofessor Klüpfel und dem Villinger Patristiker Lumper aus den Jahren 1780–1798.

Veröffentlicht von Georg Pfeilschifter in München.

Im November 1907 erhielt ich von dem Kustos des Diözesanarchivs in Linz, Herrn Prof. Dr. K. Schiffmann, die Anfrage, ob ich — ich war damals in Freiburg i. Br. — einen interessanten Briefwechsel zwischen dem Freiburger Theologen Klüpfel und dem Benediktiner Lumper von St. Georgen im Schwarzwald aus den Jahren 1780—98 publizieren möchte. Ich sagte dankbar zu, erhielt die Briefe zugeschickt, ließ sie abschreiben, kollationierte die Abschrift und — habe sie beinahe vergessen. Möchten die Briefe jetzt dem Kenner der Aufklärungszeit, mit dem mich nunmehr eine 25jährige Freundschaft verbindet, eine kleine Geburtstagsfreude bereiten.

Es sind 23 Originalbriefe Klüpfels und vier gleich auf die betreffenden Originalien geschriebene Konzepte von Antworten Lumpers. Wie kamen diese Briefe aus dem Nachlasse von Lumper nach Linz? Sie befinden sich dort unter den nachgelassenen Papieren des 1852 verstorbenen Linzer Bischofs Gregorius Thomas Ziegler. Beziehungen zwischen Lumper und Ziegler oder letzterem und St. Georgen vermag ich nicht nachzuweisen. Lumper starb 1801; das Kloster St. Georgen in Villingen wurde 1806 säkularisiert, und die Archivalien kamen an das Großherzoglich Badische General-Landesarchiv nach Karlsruhe. (Vgl. die vier ersten Bände der Inventare desselben 1901—1911.) Der, wie wohl anzunehmen ist, umfangreiche Briefwechsel Lumpers findet sich jedoch nicht dort, wie ich einer gütigen Auskunft der Direktion entnehme. Ziegler war in den Jahren 1800—1806 Novizenmeister, Professor und Prior des vorderösterreichischen Benediktinerstifts Wiblingen bei Ulm, das ebenfalls 1806 säkularisiert wurde. Ziegler ist damals mit der Mehrzahl der Wiblinger Mönche nach dem Benediktinerstift Tyniec bei Krakau ausgewandert, „wo er

als Professor, Decan, Vicedirector des Theologischen Studiums usw. eine rege Thätigkeit entfaltete. Im Jahre 1809 wurde er als Professor der Kirchengeschichte an die theologische Diöcesan-Lehranstalt nach Linz berufen, welchem Amte er fünf Jahre lang vorstand; dann im Jahre 1815 kam er als Professor der Dogmatik nach Wien, wo er sieben Jahre mit dem größten Erfolge lehrte und Decan der Fakultät wurde[1]." In Wien hat Ziegler das Dogmatiklehrbuch Klüpfels neu bearbeitet und in vierter Auflage herausgegeben in den Jahren 1819—21. Ich vermute nun, daß die Briefe Klüpfels an Lumper bald nach dessen Tod (1801) in den Besitz Klüpfels zurückkamen und nach Klüpfels Absterben (1811) mit anderen Materialien in die Hände des ihm befreundeten Bearbeiters seiner Dogmatik gegeben worden sind. Vielleicht hat dieser sie auch bekommen für eine Biographie Klüpfels, die 1823 im Manuskript vorhanden war[2].

Ziegler aber wurde 1827 Bischof von Linz. So erklärt es sich, daß das Linzer Diözesanarchiv mit seinem Nachlasse auch diese Briefe Klüpfels erhielt.

P. Engelbert Klüpfel, Mitglied des Augustiner-Eremitenordens, war 1780, als der Briefwechsel mit Lumper begann, 47 Jahre alt und bereits 13 Jahre Professor der Dogmatik in Freiburg i. Br. Mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 waren die zwei Jesuitendogmatiker aus der Fakultät ausgeschieden, so daß seitdem Klüpfel mit seinem Kollegen Würth sich in den Vortrag der Dogmatik teilte. Seit 1785 las er auch noch Polemik; seit 1788 trug er nach dem Weggang Wilhelms Dogmatik und Polemik allein vor. Im Jahre 1789 erschien sein zweibändiges Lehrbuch der Dogmatik, zu dessen Abfassung er von der österreichischen Regierung förmlich beauftragt worden war. Schon 1775 hatte er begonnen, die Nova Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis erscheinen zu lassen, die erste und damals einzige kritische theologische Zeitschrift des katholischen Deutschland. Sie hat ihm den Beifall und die Unterstützung der Regierung sowie (am 3. Mai 1780) die goldene Ehrenmedaille mit dem Brustbilde der Kaiserin und Josephs II. eingetragen. Von einer Vetus Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis, die vorzugsweise historischen Abhandlungen gewidmet sein sollte, erschien 1780 der erste (und einzige) Teil[3]. Klüpfels theologischer Standpunkt war der eines voll und ganz

auf dem Boden der übernatürlichen Offenbarung stehenden Dogmatikers, dem das Wort Gottes, niedergelegt in Schrift und Tradition und dargeboten vom unfehlbaren Lehramt der katholischen Kirche, alles in der Theologie gewesen ist. In der Reaktion gegen die Scholastik seiner Zeit, welche die positive Theologie vernachlässige und immer ausschließlicher mit Nebensachen und spitzfindigen Fragen sich abgebe, ist Klüpfel bei der Rückkehr zum Alten so weit gegangen, daß er jede spekulative Dogmatik vermieden und den Vernunftbeweis in der Dogmatik ausgeschaltet hat[4]. Daß dieser Dogmatiker ein ganz besonderes Interesse an der Theologie der Väter hatte, ist selbstverständlich. So begreift sich sein warmes Interesse an den Arbeiten des Patristikers Lumper.

P. Gottfried Lumper, geboren in Füssen, war, als Klüpfel den ersten uns erhaltenen Brief schrieb, 33 Jahre alt und Professor an dem seinem Kloster übergebenen Gymnasium (= Lyzeum) in Villingen, an dem neben den Gymnasialfächern auch Philosophie und Mathematik gelehrt wurde[5]. Zugleich lehrte er Kirchengeschichte und Dogmatik in der theologischen Hauslehranstalt seines Stiftes. Die in den österreichischen Ländern angeordnete Einführung des patrologischen Studiums in den Kreis der theologischen Disziplinen hat Lumper, der als Vertreter von Kirchengeschichte und Dogmatik dieses Bedürfnis besonders stark fühlen mochte, auf den Gedanken gebracht, eine ins Detail eingehende Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der altchristlichen Schriftsteller zu verfassen[6]. Das Werk führt den Titel „Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina ss. Patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum saeculorum ex virorum doctissimorum literariis monumentis collecta“ und gedieh in den Jahren 1783—1799 bis zum XIII. Band der noch die christlichen Schriftsteller des ausgehenden dritten Jahrhunderts behandelt. Die Charakterisierung dieser Patrologie durch Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil (1866) S. 194 dürfte zutreffend sein. Er urteilt: „Marrschals und Sprengers achtungswürdige patrologische Leistungen wurden durch Lumpers gelehrte Arbeit über die Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte überboten, die allerdings ihren kompilatorischen Charakter nicht verleugnen kann,

aber eine reiche Fundgrube patristischer Erudition ist, und die in der theresianischen Zeit angebahnte Reform des theologischen Studienwesens nach ihrer günstigsten und vorteilhaftesten Seite zur Erscheinung bringt."

Der kleine nun folgende Briefwechsel gibt uns einen Einblick in das Entstehen der Historia theologico-critica de vita etc. und zeigt uns die vielfache Unterstützung mit Rat und Tat, welche Klüpfel von Anfang an dem Werke hat angedeihen lassen.

Klüpfel hat seine Briefe geschrieben auf Blätter von 220 × 175 mm; seine Schrift ist zierlich, klein, sehr klar und deutlich, fest und energisch. Die Notizen, die Lumper auf vier Klüpfelbriefe als Entwurf seiner Antwort aufgezeichnet hat, zeigen uns eine kleine, spitze, flüchtige Schrift, die — bei einem Konzept wohl begreiflich — nicht so schön und klar ist wie die Klüpfels. Zuweilen sind inhaltlich wichtige Stellen der Briefe Klüpfels und (!) der Konzepte Lumpers mit Blaustift an- bzw. unterstrichen. Da es wohl als ausgeschlossen erscheinen darf, daß Lumper solche Stellen gleich in seinen eigenen Konzepten so gekennzeichnet hat, ist anzunehmen, daß ein späterer Leser der Korrespondenz die ihm wichtig erscheinenden Stellen so hervorgehoben hat. Ich habe deshalb davon abgesehen, diese Unterstreichungen anzumerken. — Was Regest und erklärende Noten anlangt, so habe ich mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum mich der größten Kürze befleißigt.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Vgl. M. Hiptmair, Geschichte des Bistums Linz (Linz 1885) S. 181.

[2] Vgl. „E. Klüpfel, ... Septem psalmi poenitentiales", 1823 in Wien herausgegeben von den Mechitaristen, welche das Buch Ziegler widmeten. Von ihm haben sie auch das Manuskript seines Nekrologium auf Klüpfel erhalten, das zur Zeit verschollen ist. Die Mitteilung verdanke ich Herrn Dr. W. Rauch in Freiburg i. Br. Siehe unten Anm. 4.

[3] Vgl. etwa Elogium Engelberti Klüpfelii ... recitavit ... J. L. Hug (Freiburg, Herder 1811) 43 S. 8°.

[4] Das ist im wesentlichen das Ergebnis einer theologischen Doktordissertation meines Schülers, des jetzigen Privatdozenten, Dr. W. Rauch in Freiburg i. Br., die unter dem Titel „Engelbert Klüpfel, ein Theologe der Aufklärungszeit" eben (Sommer 1922) in Freiburg i. Br. erscheint als 1. Beiheft zum Freiburger Diözesan-Archiv. Ich konnte eben noch bei der letzten Korrektur die ersten acht Aushängebogen einsehen.

[5] Vgl. Christian Roder, Das Benediktinerstift St. Georgen auf dem Schwarzwald, hauptsächlich in seiner Beziehung zur Stadt Villingen. Im Freiburger Diözesanarchiv N. F. VI (1905), bes. S. 50 ff. Siehe auch a. a. O. V S. 280 ff.

[6] Vgl. das Widmungsschreiben und die Präfatio zum ersten Band, welcher Rautenstrauch, dem Verfasser des neuen Studienplanes vom Jahre 1776, zugeeignet wurde.

1.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 24. Juni 1780.

Über Rezensionen für die Nova Bibliotheca ecclesiastica Friburgensis. Das Manuskript von Lumpers Historia theologico-critica.

Per mihi gratum erat, videre manum Tuam. Gratae symbolae, quas addidisti. Curabo, vt inferantur Bibliothecae nostrae fasciculo proximo[1]. Multo Tu nobis felicior es; quandoquidem Sanctorum Patrum, quae prodeunt editiones, ad Te perferantur longe celerius. Nos hucusque ne quidem habemus Gallandii tomum XI., cum XII. iam comparuerit. Recte facies, si Gregorii Nazianzeni opera recensitum eas; at rogo, ut recensione una complectaris omnes tomos; si quidem eos habeas. Molestum namque est, eiusdem operis recensionem per plures fasciculos dispersam colligere[2]. Dissertatio Holzclauiana de Clementis Alexandrini doctrina morali inserta iam est Bibliothecae nostrae vol. V. fasc. I.[3] Puto, eum Te iam habere abs Wagnero[4], qui ante paucos dies Villinga ad nos rediit. Ad manum etiam mihi est Moguntinensis Dissertatio de Praerogativis Episcoporum ex diuina institutione[5]. Manuscriptum tuum, quantum perlegi, mihi placet plurimum[6]. Paucula notaui; sed nullius fere momenti, quae in melius mutari possent. Ego sane libenter vellem, vt in coepto pergeres et perficeres totum. Sed timeo molem et amplitudinem operis, quae deterreat bibliopolas, quorum impensis proditurum est. Causantur iidem, latinos libros hac aetate a paucis legi et intelligi; a paucissimis emi[7]. Tanta est latini sermonis vel ignorantia vel negligentia aut contemtus. Vale interea, ut potes, plurimum; meque amicitiae Tuae, quod etiam atque etiam precor, impensius commendatum habe.

[1] Damit werden wohl gemeint sein zwei Referate in Faszikel II des V. Bandes; das eine V 2 (1780) 185—198 behandelt die Ausgabe der Werke Gregors des Großen von Gallicciolli (1768—77); das zweite, p. 329—32, betrifft eine Ausgabe des Lucifer von Calaris vom Jahre 1780. Beide Referate sind gezeichnet mit L. Also darf wohl vermutet werden, daß Lumper ihr Verfasser ist.

[2] Diese Rezension ist nicht gedruckt worden; vgl. Brief 2. Anm. 6.

[3] VI (1780) 164—169; das ist eine Anzeige des Buches von einem gewissen Z. Dieser viel für die Zeitschrift schreibende Rezensent ist der Augustinermönch P. Possidius Zitter; vgl. V 670 Anm. und Klüpfels Necrologium sodalium et amicorum litteratorum (Friburgi 1809) p. 279—284.

[4] Das wird wohl der Buchhändler Wagner von Freiburg sein, bei dem die Nova bibliotheca ecclesiastica seit V 1 (1780) verlegt war; II 1 (1776) bis IV 4 (1779) waren erschienen Ulmae apud August. Lebrecht Stettinium; I (1775) war herausgekommen Friburgi, Typis J. A. Satron, Almae Universitatis Typographi.

[5] Sie ist in der Bibliotheca nicht besprochen.

[6] Das bezieht sich auf das Manuskript eines ersten Teiles von Lumpers Historia theologico-critica.

[7] Vgl. Brief 2. Anm. 2. Dieselbe Klage findet sich oft auch in der Korrespondenz des Fürstabts Martin Gerbert von St. Blasien.

2.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 14. October 1780.

Sein Urteil über das Manuskript von Lumpers Historia-theologico-critica und Schrams Analysis operum ss. patrum. Kann nicht auf Ferien nach Villingen kommen, war an Dysenterie erkrankt.

Indulge, vir humanissime, quod opes Tuas litterarias[1] apud me tam diu detinuerim. Iudicium exquiris meum? Habe illud paucis. Placet institutum: caremus namque nos Germani eo librorum genere. Placet nitidus ordo, quo extulisti auctores singulos, vt vitam, scripta, eorumque analysin, doctrinam certa in capita distinctam, editiones operum singulari studio exhiberes. Commendavi Tua studia vol. V. fascic. II. pag. ... Biblioth. eccles. Frib.[2]. Vsus ipse sum opera tua in eadem nostra Bibliotheca vol. V. fasc. III. pag. ...[3] Fateor, omnibus historiae litterariae studiosis rem Te praestituturum esse multo iucundissimam, si, quo coepisti, pede pergeres. Habet enim quisque quasi in compendio, quod in multis, amplisque operibus, haud ubiuis obviis dispersum invenitur. Illud magnopere doleo, et aegre fero, quod Te praeuenerit in simili litterarum genere Dominicus Schramius, Benedictinus Banthensis in Franconia. Coepit is edere Analysin Operum Ss. Patrum etc.[4]. Duo tomi hoc anno prodierunt: recensui illos in Bibliotheca eccl. vol V. fasc. III inde a pag. ...[5] Displicent plura, quae annotavi. Verissime contendo, opus tuum operi Schramiano multis esse modis anteponendum. Operum S. Gregorii Naz. tomum I. primo loco in eodem fasciculo recensitum inuenies[6]. Aliunde missa ad me fuit illa recensio. Vt ne amicum offenderem, parui, atque Bibliothecae intuli; etsi lubentius tomos caeteros exspectassem; ne de eodem opere saepius disserendum esset. Inuitasti, quae summa Tua est in me humanitas, me Villingam, vt ferias apud Te agerem. Quam mihi acceptum, iucundumque esset, liberiore apud Te aura frui, paululum respirare, Tibique confabulari: tam graue erat molestumque, meo, Tuoque desiderio facere me satis haud posse. Urgebant occupatiunculae plurimae, quas in hasce ferias distuli. Accessit morbus epidemicus (Dysenteria) quocum per tres fere hebdomadas conflictabar, necdum satis restituta, aut confirmata valetudine. Velim ex animo, Te valere plurimum strenueque, vt facis, litare Musis. Si quid habes in re litteraria noui, libenter illud mecum, quod precor, impertire.

P. S. Adiectum litterarum fasciculum redde amico anonymo, quem me melius nosti.

Vale iterum.

---

[1] Das Manuskript der Historia theologico-critica.

[2] p. 360 am Schlusse der Rezension einer Fuldaer Dissertation über den ersten Clemensbrief. „De quibus quidem omnibus copiosius, accuratiusque disserit in amplo opere, quod parat Benedictinus alius amicus meus, doctus aeque ac industrius. At vix reperietur bibliopola, qui illud sumptibus suis producere velit. Tanta invaluit Latinae linguae apud plerosque vel ignorantia, vel contemtio. O tempora illuminata!“

[3] Diese Stelle habe ich nicht auffinden können.

[4] Von der Analysis operum ss. patrum et scriptorum ecclesiasticorum erschienen von 1780—1796 in Augsburg 18 Bände, die bis auf Damasus reichen. Schram stand 1780 im 58. Lebensjahre, während Lumper 25 Jahre jünger war.

[5] V 3 (1780) 489—499.

[6] V 3 (1780) 375—394. Der Renzensent zeichnet mit V... .

3.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 9. März 1781.

Über Lumpers Historia theologico-critica, verschiedene Rezensionen und seine Trauerrede auf Maria Theresia. Grüße.

Doleo, Amicorum Optime, tam multis Te esse negotiis accumulatum, vt litare Musis atque litterario frui otio, vt lubet, haud liceat. Ego sane magnopere vellem, opus ut integrum elaborares eo, quo coepisti, instituto. Quodsi praeuidissem, aut Tibi aut Reuerendissimo Antistiti Tuo gratum fore, Tuo de opere pluribus verbis si agerem, perlubenter id fecissem et Tu et irei ipsius causa. Fortasse dabitur alibi occasio opportuna supplendi, quod ibi praetermiseram[1]. Germanicam Encyclopaediam[2] ipsus habeo. Pergratum foret, si nouam S. Athanasii editionem recenseres[3]. Roesleri Bibliothecam parum curo[4]. Eiusdem vnus alterue tomus Viennae est prohibitus. Lutherani se suosque satis abunde affatim recensent. Nostrum potius est, vt Catholicorum scripta indicemus. Quae de Encyclopaedia Germanica adnotasti, in usus meos conuertam, cum proxime recensebo eiusdem operis tomum quartum[5]. Oratiunculam, quam nuper in exequiis Augustissimae atque immortalis Imperatricis Mariae Theresiae coram Academia nostra recitaui, vbi legis, cogita, laborem esse scholasticas inter occupationes celeriter effusum potius, quam cura longiore multisque vigiliis expolitum; tantum abest, vt, secundum Horatii monitum, nonum premeretur in annum[6]. Perillustri Domino Abbati, litterarum ac litteratorum fautori praecipuo impensius velim me commendatum. Venerabili Bedae plurima abs me salus dicta esto! Maurum, vt gnauiter melioribus litteris sese tradat rogo atque hortor[7]. Te demum precor, vt eodem, quo soles, me semper amore prosequaris.

---

[1] Vgl. Brief 2. Anm. 2.

[2] Gemeint könnte vielleicht sein das Lexikon von Joh. Christoph Adelung, „Kurzer Begriff menschlicher Fertigkeiten und Kenntnisse“ (Leipzig 1778—81, in 4 Bänden).

[3] Nova Bibliotheca VI 2 (1781) 189—204 steht eine Rezension der Opera omnia Athanasii (3 Bände von 1777); sie ist gezeichnet mit L. M.

[4] Christian Friedrich Rösler, protestantischer Theologe. Seit 1777 war er Professor für Geschichte in Tübingen. Kurz vorher hatte er begonnen, den Anfang einer Bibliothek der Kirchenväter in Übersetzungen und Auszügen (1776—1786) zu veröffentlichen.

[5] Der vierte Band einer Encyclopaedia Germanica ist in der Nova Bibliotheca nicht angezeigt.

[6] „Oratio in obitum Mariae Theresiae ... cum Academia Friburgensis diebus 16. 17. 18. Januarii 1781 eidem solemniter parentaret.“ (Friburgi fol. Satron.)

[7] Abt war von 1778—1807 Anselm Schababerle, gebürtig aus Baden-Baden. Vgl. die Liste der letzten Konventualen von St. Georgen im Freiburger Diözesanarchiv N. F. VI (1905) 73—76.

4.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 26. Mai 1781.

Über eine Rezension für die Nova Bibliotheca. Hofft für Lumpers Werk von den Augsburger Zensoren das Beste. Hayd vermittelt die Annahme der Widmung des I. Bandes der Historia theologico-critica durch Rautenstrauch. Grüße.

Ex litteris Tuis cognoui, Vir Clarissime, Tuum erga me studium denuo non verbis solum, sed et re ipsa comprobatum. Vt perpetuo hoc in me animo sis, etiam atque etiam rogo. De adiecta recensione faciam, vt iussisti. Interea debitas vtrique Vestrum remitto grates animumque benefacti memorem. Curabo, vt fasciculo proxime sequenti, quod misisti, inferatur; quamquam libenter eam recensionem in fasciculo primo sexti Voluminis vidissem, eo quod scriptis patristicis omnino careat. At sub praelo iam sudant postremae plagulae, vt iam aliis locus non sit[1]. Laetor magnopere, quod in pertexendo opere, quod orsus es, impigre perrexeris. Quodsi consiliarii Augustani a cognitione litteraturae melioris atque studio eruditionis solidae sanaeque critices amore non omnino absunt: feres indubitanter calculos candidos. Si Schrammium approbarunt, applaudere Tibi deberent, atque aggratulari reipublicae litterariae, quod in Germania opus propalas vtilissimum, quo hucusque caruit. Ego sane primus ero, qui, vt primum lucem viderit, illud mihi comparare studeam. Non dubito, gratum fore vniuersis Patrologiae atque Historiae litterariae cultoribus, vno in opere collectum habere, quod in operibus amplissimis, haud vbiuis obuiis dispersum reperitur. In id autem ante omnia incumbe, vt diligenter adnotes, quaenam Patrum opera spuria sint, aut dubia. Haydio[2] salutem abs Te dicam occasione data. Heri, antequam Tuas acciperem, colloquebamur inuicem. At siluit de Rautenstrauchio[3]. Dubito de acceptis responsoriis. Perillustri ac Amplissimo Antistiti Tuo impensius me commendatum velim. Ven. Bedae verbis meis plurimam impertire salutem. Fr. Georgium hortarer, vt strenuam Musis operam nauet: nisi vererer, esse importunum, sponte currenti calcar addere. Vale, Vir Praestantissime, mihique, ac rebus meis fauere perge.

---

[1] Es handelt sich um die Rezension eines patristischen Werkes, die in Nova Bibliotheca VI 2 erscheinen soll, da VI 1 schon bis auf die letzten Bogen gedruckt ist. Vielleicht ist die Athanasiusrezension in VI 2 (1781) 189 gemeint; vgl. Brief 3. Anm. 3.

[2] P. Stephan Hayd, Benediktiner von Zwiefalten, seit 1775 Professor der Exegese an der Freiburger Universität.

[3] Der bekannte Franz Stephan Rautenstrauch, Abt von Braunau in Böhmen und Vorsitzender der Hofkommission in Kultusangelegenheiten, von dem die auch an der theologischen Fakultät in Freiburg eingeführte Studienordnung von 1776 stammt. Vgl. J. König, Beiträge zur Geschichte der theologischen Fakultät in Freiburg (Freiburger Universitätsprogramm 1884) S. 31 ff. Ihm ist der erste Band des Lumperschen Werkes gewidmet. Vgl. den nächsten Brief.

5.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 2. September 1782.

Über eine gelehrte chronologische Untersuchung Lumpers. Widmung des ersten Bandes der Historia theologico-critica an Rautenstrauch.

Remitto doctissimam Dissertationem[1], omni laude aut commendatione mea superiorem. Praeuideo tamen, paucos fore, qui ea delectentur, quod illud calculi chronologici studium intricatius sit, atque lectorem attentum requirat. Vulgus eruditorum magis capitur rebus leuiculis, quae meditatione seria haud egent. Gaudeo, quod nuperrime mihi nuntiauit Haydius, collega meus, atque postea confirmauit vir integerrimus, coenobii Tui prior[2], Rautenstrauchium perbenigne indulsisse, vt suo Nomini inscriberetur opus patrologicum, quod paras. Vale Vir praestantissime, atque fortunatas age autumni ferias.

---

[1] Was das für eine Dissertation sei, vermochte ich nicht mit Sicherheit festzustellen. Vgl. Brief 10.

[2] Prior war damals P. Bernard Lenz aus Meßkirch. Vgl. Freiburger Diözesanarchiv 20 (1889) 123.

6.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 7. Juni 1783.

Dank und Lob für den ersten Band der Historia theologico-critica. Krankheit Hayds. Grüße.

Dabis veniam, Vir Eruditissime, quod paulo serius humanissimis Tuis respondeam proque benigne concesso munere litterario grates, quas debeo, agam. Legi denuo non sine maxima animi voluptate egregium hunc Tui ingenii partum[1]. Placuere omnia, stilus, ordo, methodus, accurata crisis atque eruditio singularis pari sedulitati coniuncta, quae omnibus fere paginis manifesto colligitur. Certus esto, opus utilissimum, quod aggressus es, esse istius modi, quod aetatem ferat. Gratulor Tibi ex animo celebritatem nominis, quam omnes rerum intelligentes cumulatissime Tibi tribuent, vt primum ingenii Tui foetum perlustrarint. Non adulationis, a qua semper eram alienissimus, sed veritatis studio haec scribo. Quod quidem meum iudicium in proximo Bibliothecae eccles. fasciculo amplius confirmatum conspicies[2]. Interea Te, Vir Praestantissime, etiam atque etiam rogo, vt tomos reliquos eodem studio elaboratos breui in lucem proferas. Mihi sane exspectatius venire nihil posset. Exemplar alterum, quod adiunxeras, tradidi collegae Haydio. Si necdum respondit, inualetudo eius in causa est. Febris eum incessit. Spero autem, breui fore, vt melius se habeat[3]. Reverendissimo Antistiti Tuo impensius me commendatum velim. Plurimum Reverendum P. Priorem plurimum valere iubeo, et Te cum illo.

---

[1] Das ist der erste Band der Historia theologico-critica. Er ist erschienen Augustae Vindel. Sumptibus Matth. Rieger p. m. Filiorum 1783. Zensur und Imprimatur hat er erhalten am 3. April 1783 (vgl. Blatt 5[v]). Inhalt: Die apostolischen Väter, die Apologeten Quadratus und Aristides, Dionysius Areopagita, Philo und Josephus.

[2] Die Rezension ist erschienen VII 1 (1783) 144—152.

[3] Wegen Krankheit hat Hayd sich schon Sept. 1784 von der Lehrtätigkeit zurückgezogen in sein Kloster. Vgl. Klüpfel, Necrologium, p. 273—278.

7.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 9. Januar 1784.

Dank für Zusendung des zweiten Bandes der Historia theologico-critica. Rücksendung des verbesserungsbedürftigen Manuscripts eines Ungenannten. Gratulation zur Würde des Priors.

Pars altera praeclari operis Tui, Vir Clarissime, reddita mihi est[1]. Auctori eximio, quas debeo, dico grates maximas. Legam cum voluptate, ut primum satis otii nactus fuero: faciamque, vt illius recensio, vti meretur, honorifica fasciculo Bibliothecae ecclesiasticae proximo inferatur[2]. Exemplaria duo, ut iussisti, tradidi nomine Tuo his, quibus destinaveras. Remittit vterque Tibi pro accepto munere plurimas gratias. Certus esto, multum Te valere apud Excellentissimum Praesidem[3], qui litteratos omnes magni facit, maxime eos, qui sunt Tui similes. Quod, vti significas, typorum characteres in volumine, quod succedet, mutari cures, haud probem. Vidissem lubentius totius operis tomos singulos, quantum fieri postest, sibi similes, etiam in iis, quae formam libri externam attinent[4]. Remitto ad Te manuscriptum, cuius in litteris Tuis fecisti mentionem. Iudicium de illo meum exposcit auctor? Legi operis magnam partem. Vt integrum perlegerem, abs me impetrare haud potui. Mone auctorem, quisquis fuerit, vt interea opus premat, donec magis excultum, meliore ordine digestum, accuratiore etiam studio ad sanioris theologiae principia exactum fuerit. Ita fore arbitror, et famae suae, et legentium vtilitati magis consulat. Miror, Te hoc ipsum aut non notasse, aut non monuisse ante me[5]. Vnum adhuc. Eccur de dignitate, qua recens auctus es, siluisti? Gratulor Tibi ex animo spartam, quam ornas[6]. Vt perpetuo eo in me animo sis, quo fuisti hactenus, maiorem in modum precor. Vale, Vir Ornatissime.

---

[1] Der zweite Band ist erschienen 1784. Er ist dem Abte Romuald von Ochsenhausen gewidmet, wo Lumper seine ersten Studien gemacht hat. Inhalt: Iustinus Martyr, Tatian, Päpste Pius, Anicet und Soter, Sibyll. Orakel, Martyrerakten.

[2] VII 2 (1785) 407—412. Als Klüpfel diese Rezension schrieb, hatte er schon den dritten Band vor sich. Er berichtet, daß Lumper jetzt Prior geworden sei.

[3] Dieser Exc. Praeses ist wohl der Präsident der vorderösterreichischen Regierung in Freiburg; damals hatte diese Stelle inne Joh. Adam Freiherr von Posch.

[4] Der Charakter der Typen ist in den folgenden Bänden nicht geändert.

[5] Um was für eine Arbeit es sich hier handelt, vermag ich nicht festzustellen.

[6] Lumper war Prior seines Klosters geworden.

8.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 9. November 1784.

Dank und Lob für den dritten Band der Historia theologico-critica. Verzögerung im Druck der Nova Bibliotheca. Über die von Lumper beabsichtigte Widmung des vierten Bandes an Klüpfel.

Exemplaria, quibus iussisti, tradidi[1]. Gratum benevolumque animum remittunt. Et ego pro munere isto Tuo et libro eruditissimo quid rependam eximiae Tuae in me humanitati? Gratias maiores maximis. Perge, quo coepisti, pede vir Praestantissime! Ex quo in publicum prodiisti, illustrem nominis famam apud eruditos omnes Tibi conciliasti atque inter eos in primis consides subselliis. Feret opus, quod cum orbe litterario communicas, aetatem nostroque saeculo decori est, quo mundus inundatur scriptis leuidensibus, vt sub mole fatiscat. Incredibili voluptati, vt vidi, evolvi partem hanc tertiam; sed evolvi tantum. Legam denuo relegamque mente magis attenta opus, quod lucernam olet et dentes praemorsos prae se fert, vt ingenii acumen, rerum copiam, iudicii aequitatem et ἀκρίβειαν, qua singula expressa sunt, accuratius cognoscam. Recensionem secundae partis prelo paratam iam dudum habeo[2]. Moram remoramque iniicit typographus. Caussatur, aliis laboribus ita se esse obrutum, vt suam mihi operam addicere haud valeat. Mihi itaque nil reliquum est, nisi vt ad exteros confugiam[3]. Sed timeo, imperitorum typographorum operas, praecipue ubi agitur de manuscripto latino. Commendaui alteram partem, vt meretur. Quod dedicatione scripsisti, rubore me suffudit[4]. Quamquam enim inde a teneris annis ita semper animo comparatus fuerim, vt quaesierim, placere optimis atque a laudatis, id est, Tui similibus aestimari: vereor tamen, ne ambitionis reus agar a maleuolis, si intelligant, id mihi honoris abs Te deferri. Vt minimo meo incommodo id fiat, rogo Te maiorem in modum, obtestorque, vt in epistola dedicatoria de omnibus sileas, (nemo enim melius nouit, quam ego ipsemet, quam sint in me tenuia omnia) sed id solum, quandoquidem ita videatur, commemores, hortatorem me fuisse vt opus promeres[5]. Etiam istud dissimulare oportet (quoniam trahi in invidiam posset) monitum me fuisse de opere mihi inscribendo. Si me amas ita facis, vt et ab ambitionis crimine et ab aemulorum aut invidorum dictis me liberes. Vale. Amplissimo D. Abbati Tuo officia et obsequia mea delata sunto! Vale iterum, Vir Celeberrime!

---

[1] Es sind die Exemplare des dritten Bandes der Historia theologico-critica, der 1784 erschienenen und dem Abt Anselm von St. Georgen (vgl. Brief 3. Anm. 7) gewidmet ist. Inhalt: Dionysius v. Korinth, Melito v. Sardes, Claudius Apollinaris, Bardesanes, Athenagoras, Hegesipp, Abercius, Hermias, Theophilus v. Antiochien, Irenäus.

[2] Sie erschien in der Nova Bibliotheca VII 2 (1785). Vgl. Brief 7. Anm. 2.

[3] Band V 1—4 erschien 1780 ex typographia Satroniana sumtibus Wagneriorum bibliopolarum Friburgensium. Band VI 1 u. 2 erschien 1781 ebenda; VI 3 (1782) und VI 4 (1783) ex typographia Satroniana. Band VII 1 (1783) ebenda; VII 2 wurde aber erst 1785 herausgebracht apud Wagneros bibliopolas; gedruckt war der Band in Schaffhausen (vgl. Brief 9. Anm. 5); VII 3 u. 4 erschienen gar erst 1790 und Ulmae sumtibus Offic. Librariae Stettinianae.

[4] Es handelt sich um die Widmung des vierten Bandes an Klüpfel.

[5] Lumper hat die Bitte erfüllt; die Widmung lautet: „Klupfelio ... historiae meae theologico-criticae prelo committendae instigatori ac promotori praecipuo." In der praefatio des IV. Bandes vom 6. Sept. 1785 ist von der Widmung keine Rede mehr.

9.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 24. Juli 1785.

Über Lumpers patristisches Werk, die Nova Bibliotheca und die Widmung des IV. Lumperschen Bandes an Klüpfel. Lumper in Meusels „Gelehrtem Teutschland".

Gaudeo, opus praeclarum, quod orsus es, coniunctum cum magna nominis Tui celebritate, aeque ac vtilitate communi, feliciter progredi. Versari Te diutius in illustrando Clemente Alexandrino, indignabitur nemo, quicunque cogitauerit de rerum doctrinarumque copia, qua scriptor ille abundat[1]. Optabunt vtique non pauci, vt cito absolutum videant opus Tuum. At quam sit iniqua id genus petitio, nemo est rerum intelligens, qui non videat. Ego meliori iure existimem, locum hic habere tritum illud: Satis cito, si satis bene. Perge itaque, quo cepisti, pede; vt tandem nanciscamur, quantum fieri potest, numeris omnibus perfectum opus criticum de antiquis ecclesiae scriptoribus. Maxime autem velim, vt rationem habeas eorum christianae religionis dogmatum, quos profani homines diebus nostris licenter impudenterque vel negant, vel trahunt in dubium. De appendice tomis prioribus adiicienda me habes Tibi plane consentientem[2]. Habeo Fassinium de apostolica origine euangeliorum[3]. Plura adducit eam in rem patrum antiquissimorum testimonia. Vsui Tibi si esse potest: impera. Coram vides fasciculum nouum Bibliothecae ecclesiasticae, qui nuperrime prodiit[4]. Schafhusensibus typis est procusus[5]; sed ita contaminatus mendis typothetarum, vt vere pudeat, venire eum in manus aut conspectum hominum. Curabo tamen, vt qui proxime succedet, emaculatior compareat. Pollicitus est typographus, se missurum ad me esse singulas plagulas corrigendas, antequam imprimantur. Quantum ad dedicationem, fateor, vti etiam alias ad Te scripsi, vereri me inuidiam maleuolorum. Quodsi tamen id facere velis, vocabulum „Auctori" omitte. Apud imperitos enim aut invidos praebere posset locum sinistrae interpretationi. Sed, quod denuo repeto, gratius mihi erit, eum honorem alteri si detuleris. Crede ex animo scribenti. Amplissimo Antistiti Tuo plurimam abs me salutem dictam velim. Vale Praestantissime Vir, atque Klüpfelium favoribus pristinis, impensius quod precor, commendatum habe.

P. S.

Rogatus sum a Meuselio, Erlangensi Professore, vt, quoniam supplementum parat „Germaniae Litteratae", symbolas conferam. Nomen Tuum, quod indigne tuli, necdum insertum. Quare Te rogo, vt indices, quando et vbi natus. Vale iterum. Num praeter Historiam theol. crit. antea iam scriptum quoddam edidisti[6]?

---

[1] Band IV 58—502 und V 1—604 handeln ausschließlich von Clemens von Alexandrien.

[2] „Appendices seu Supplementa ad priores tomos" enthält Band XIII (1799) 796-922. Sie betreffen Firmilian v. Caesarea und Methodius v. Tyrus (Olymp).

[3] Vincentius Maria Fassini O. Praed. († 1787): de apostolica origine evangeliorum Ecclesiae catholicae liber singularis adversus Nic. Freretum (Liburni 1775 in 4⁰). Vgl. Nova Bibliotheca IV 1 (1779) 1—19.

[4] VII 2 ist 1785 allein erschienen; er enthält die Anzeige von Lumpers zweitem Bande.

[5] Trägt aber den Vermerk „Friburgi Brisgoviae apud Wagneros bibliopolas".

[6] In der Tat steht bei Joh. Georg Meusel, erster Nachtrag zu der vierten Ausgabe des Gelehrten Teutschlandes (Lemgo, Meyer 1786), S. 395: „Lumper (Gottfried), Prior im Reichsstifte zu St. Georg in Villingen geb. ... §§. Historia theologico-critica de vita etc. Pars I. Aug. Vind. 1783 Pars II. et III. ib. 1784. * Die römischkatholische heilige Messe in teutscher Sprache. Nebst angehängten Gebetern. Ulm 1784. 12.

10.

Lumper an Klüpfel[1].

[St. Georgen in Villingen, bald nach 24. Juli 1785.]

Notiz für Meusels „Gelehrtes Teutschland".

Inter opera nondum edita numero dissertationem chronologicam de Variis Epochis, quam hucusque nullus bibliopola suis impensis imprimendum suscepit, nuper vero D. Zapf, consiliarius aulicus Serenissimorum Principum de Hohenloh, inter sua monumenta anecdota publicandam fore mihi adpromisit[2].

---

[1] Das ist das erste von Lumper erhaltene Konzept einer Antwort; es ist auf fol. 2 des Briefbogens unmittelbar im Anschluß an den Klüpfelschen Text geschrieben; fol. 2^v des Bogens ist leer.

[2] Georg Wilhelm Zapf war damals Notar in Augsburg. Von seinen Monumenta anecdota historiam Germaniae illustrantia ist vol. I in 4^0 erschienen in Augsburg 1785, der natürlich die Arbeit Lumpers noch nicht enthält; ein zweiter Band ist nicht herausgekommen.

11.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 5. Dezember 1785.

Über den ihm gewidmeten IV. Band der Historia theologico-critica. Lumper beabsichtigt, eine Bibliotheca sacra herauszugeben. Zusammentreffen im Kloster Allerheiligen.

Surdo, vt video, fabulam cecini. Eccur locum non dedisti precibus Engelberti? Inscripsisti opus praeclarum obscuro nomini. Quantum hinc in me lucis redit aut, si mauis, inuidiae: tantum splendoris detraxisti libro, quem pauperi, et incognito eremicolae dedicasti[1]. Illud me Teque consoletur, quod in opere ipso omnia niteant atque resplendeat vndique rerum selectus et eruditionis copia; quae quidem efficiunt, vt erratum, in quod in limine prolapsus es, lectores aequi indulgentesque facile condonent. Spem facis, Vir Clarissime, Bibliothecae Sacrae abs Te edendae[2]. Instituto isto moliri salubrius vix quidquam potes. Neque est, quod exspectes, donec certus emptorum numerus nomina sua professurus sit. Certus enim esto, reperturum opus esse emtores faciles, quamprimum lucem aspexerit. Eam enim nominis famam opere patrologico Tibi comparasti (non adulationis; sed veritatis gratia id scribo) vt suspensa hedera non indigeat, quidquid imposterum opum(!) litterariarum es vulgaturus. Sed hac de re plura coram. Commensales erimus ad Omnes Sanctos, dum aderis[3]. Vale interea; Amplissimoque Domino Abbati Tuo me diligenter commenda: quod maiorem in modum precor. Vale iterum atque Klüpfelium Tuum amare perge.

---

[1] Bezieht sich auf die Widmung des IV. Bandes. Vgl. Brief 8. Anm. 5.

[2] In der Brief 12. Anm. 3 zitierten Allgemeinen Literaturzeitung vom 13. Febr. 1786 heißt es: „Der Herr Pater will auch noch eine literarische Einleitung zu den Büchern der Heiligen Schrift herausgeben, möchte aber von 400 Subskribenten vorläufige Versicherung haben." Ob das „edere Bibliothecam Sacram" damit identisch ist? Vgl. Brief 18. Anm. 3 und Brief 25. Anm. 2.

[3] Es ist wohl auf eine von beiden Freunden beabsichtigte Reise nach dem Prämonstratenserkloster Allerheiligen bei Oberkirch angespielt. Dr. W. Rauch denkt an das Filialkloster von St. Märgen in Freiburg i. Br. „ad omnes Sanctos".

12.

Klüpfel an Lumper

Freiburg i. Br., 4. September 1786.

Über die Widmung von Lumpers V. Band an Nicolaus Will, die Antwort an den Jenenser Kritiker und eine Einladung zu Herbstferien in Villingen.

Habes hic in adiacente scidula titulum patroni, cui partem operis Tui, quae propediem lucem aspiciet, inscribere cogitas[1]. De adscribendo lemmate: „Qui erudiunt ad sapientiam etc." Tibi non consentio. Verba enim non conueniunt Rectori Seminariorum Generalium; quorum munus dumtaxat est attendere, intendere, non docere. Sed neque mihi in mentem iam venit accommodatum quidpiam. Locum tamen opportunum hic habere mihi videtur sententia: „Praestat de viris Summis tacere, quam pauca dicere", vel huic similis[2]. Velleius Paterculus, in laudando saepe nimius, istius modi suppeditat. Nimium honorem defers Jenensi criticastro, dum tam operose eum refellendum suscipis[3]. Ego eum, (cum sint inanissima, quae blaterator obganuit) ne nominandum putarem; sed ad summum in praefatione tribus verbis insinuarem, esse novorum librorum recensentes, quibus dapes hae nostrae displiceant; at eos attentionem non mereri neque seriam refutationem, donec solidiora attulerit. Adde, Te non ignorare, quae aetate nostra plerisque placeant; sed malle Te sequi veritatem antiquam, quam nouaturientium commenta etc.[4]. Tandem, quae Reverendissimi Tui meique Optimi Patroni singularis humanitas est, vocas me Villingam feriatum. Obtemperarem amicae inuitationi nisi iussa altiora Friburgi me detinerent. Te nosse iam arbitror, Theologiae professoribus ferias non concedi; sed obligatos eos esse tempore feriarum ad theologicas disciplinas cum alumnis seminarii generalis

---

[1] Es betrifft die Widmung des V. Bandes der Historia theologico-critica, der 1787 erschienen ist und nur über Clemens v. Alexandrien handelt. Die Präfatio ist datiert vom 20. Sept. 1786, also kurze Zeit nach Empfang dieses Briefes. Gewidmet ist der Band „in perenne amicitiae monumentum" Johann Georg Nikolaus Will, der 1772 Professor für Exegese, später für Polemik, Literaturgeschichte und Patristik an der Universität Freiburg war und 1783 zum Rektor des Generalseminares in Freiburg ernannt wurde. Vgl. Klüpfel, der mit ihm sehr nahe befreundet war, Necrologium, p. 285—291.

[2] Das von Lumper gewählte Motto lautet: „Praestet de viris summis tacere, quam pauca dicere; Viri enim Praestantis est, vivum placere velle, mortuum laudari." Er fügt als Quelle bei: Spartianus in Pescen. Nigr. Gemeint ist Pescennius Niger Aeli Spartiani in Scriptores historiae Augustae ed. H. Peter I [2] (1884) 156 ff., wo ich aber diese Worte nicht gefunden habe.

[3] Der Jenenser Kritiker ist der Rezensent in der Allgemeinen Literaturzeitung vom 13. Febr. 1786 (1786 I col. 297—299). Der Widerlegung von dessen Angriffe auf Band IV der Historia theologico-critica gilt die etwa vier Seiten lange Praefatio des V. Bandes.

[4] Lumper beginnt die Zurückweisung des Jenenser Kritikers mit den Worten: „Sunt novorum librorum censores, quibus dapes hae nostrae displicent, sed ne attentionem merentur, nec refutationem seriam, donec adtulerint solidiora." Man sieht, wie enge er sich an die Worte Klüpfels angeschlossen hat; aber dann hat er doch eine lange Widerlegung gebracht. Am Schluß der Praefatio benutzt er wieder fast wörtlich die Anregung des erfahrenen Freundes: „E quidem non nescio, quae aetate nostra plerisque placent, sed malui hucusque sequi, et quoad vixero, opitulante Deo sequar potius veritatem antiquam, quam novaturientium commenta."

repetendas[5]. Commenda me fauoribus amplissimis Perillustris Antistitis Tui, quam potes impensius, meque solitis amoribus fac prosequere.

[5] „Ehe besondere Repetenten berufen waren, hatten die Professoren selbst während der Herbstferien 1785 und 1786 mit den Alumnen, welche in der Anstalt verbleiben mußten, Repetitorien abzuhalten." König, Beiträge usw. S. 67 und Dr. W. Rauch, Engelbert Klüpfel S. 108.

13.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 12. Dezember 1786.

Über Tertullianstudien für Lumpers Werk.

Non dubito, saluum Te atque incolumem Friburgo rediisse domum[1]. Mitto Rossiani operis tomum tertium[2]. Pro tomo quarto, qui succedet, praenumerandus est ducatus vnus vna cum floreno vno. Dissertationibus Tertullianeis[3] vtere, si quid continent bonae frugis; easdemque remitte suo tempore. Cupidus sum sciendi, quid statuas de mente Tertulliani quantum ad matrimonium disparis religionis. Reor, compertum Tibi esse, abs me eo de argumento vulgatam esse dissertationem, insertam a Rieggero suis „Oblectamentis"[4]. Vale.

[1] Die Reise muß zwischen September und Mitte Dezember 1786 stattgefunden haben.

[2] Joh. Bernardus de Rossi, Variae Lectiones Veteris Testamenti. Parmae 1784—88. 4 Bände in 4°. (Vgl. zu Rossi auch Nova Bibliotheca VI 4 (1783) 635—41.

[3] Auf dem Briefblatt findet sich von Lumpers Hand bemerkt: „Havercampus in praefatione ad Apoleget. Tertulliani editionem." S. Haverkamp hat die wichtigste unter den früheren Sonderausgaben des Apologeticum herausgegeben (Leiden 1718). Mit Tertullian beschäftigt sich der nächste VI. Band der Historia theologico-critica, dessen Vorwort vom Februar 1789 datiert ist.

[4] Joseph Anton Stefan Ritter von Riegger, von 1765—78 Professor an der juristischen Fakultät in Freiburg, später in Prag, gab Ulmae 1776 heraus Pars I der Oblectamenta historiae et juris ecclesiastici; p. 131—182 steht die Dissertation Klüpfels: „Tertulliani mens de indissolubilitate matrimonii infidelium altero converso." Vgl. Klüpfel, Necrologium p. 132 bis 143, wo Klüpfel von Riegger auch erzählt: „Novae Bibliothecae ... quidem inchoandae socius fuit et pars magna: at symbolas non contulit, nisi paucas ad volumen primum" (1775), da er mit Arbeiten zu überhäuft gewesen sei.

14.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 3. März 1788.

Lumpers Bearbeitung der Schröckhschen Kirchengeschichte. Über deren Aufnahme, die Nova Bibliotheca und Klüpfels Dogmatiklehrbuch.

Dico grates maximas, quas debeo, pro munere litterario, quo me perbenigne donasti. Vt iussisti, Excellentissimo obtuli nomine Tuo illud, quod postea misisti exemplar. Gratum is Tibi animum remitti per me, iubet. Roganti, quare Vindobonae, vt proposueras, ad ferendum praemium non

concurreris, non habebam, quod responderem. Facile praeuideo, huiusmodi laborem ingratum fore Protestantibus, qui aegre ferent, quod cum Schroeckio eum in modum egeris, vt sit ipse sui dissimillimus, neque se ea in forma norit[1]. Neque ex Catholicis deerunt, qui improbaturi sint, quod potestatem principum in sacra deriues ex concessione ecclesiae. Neminem autem intellegentium fore reor, qui, nisi inuidus fuerit, non suspiciat aut praedicet eruditionis litterariae copiam, qua opus resplendet vndique. De Bibliotheca ecclesiastica nihil amplius speres, neque metuas[2]. Compendium Dogmaticae, quod conscripsi[3], misi Viennam. Est nunc in manibus censorum. Audio, etiam Bertierium adornasse nouum Dogmatices compendium, eiusdemque primam partem obtulisse rerum theologicarum Praesidi[4]. Quo demum cunque res cadat, parum curo. Noui enim, etiam hunc laborem, praecipue hac nostra aetate, plurimis ingratum fore. Vale.

[1] Joh. Matth. Schröckh, seit 1767 Professor in Wittenberg, schrieb ein lateinisches Kompendium der Kirchengeschichte zum Gebrauch bei Vorlesungen: Historia religionis et ecclesiae christianae. Berlin 1777. 2. Aufl. 1785, 3. Aufl. 1786. Lumper hat das Buch für katholische Zwecke bearbeitet: J. M. Schroeckhii hist. rel. et eccl. christ. in usus praelectionum catholicorum reformata et aucta. Augustae Vindelic. Matth. Rieger 1788. Das Buch wurde approbiert 8. Aug. 1787 in Augsburg und ist dem Bischof von Verona, Johannes Morosini, O. S. B. (1772—89), gewidmet.

[2] Sie erschien zum letzten Male „Friburgi Brisgoviae apud Wagneros" mit VII 2 im Jahre 1785. Der dritte Faszikel kam erst 1790 heraus „Ulmae sumtibus offic. librariae Stettinianae"; seine Praefatio ist datiert 1. Juni 1789.

[3] Klüpfel erhielt 1787 den Auftrag, ein Handbuch der Dogmatik zu bearbeiten. Es erschien 1789: Institutiones theologiae dogmaticae in usum auditorum. Pars I (Vindobonae, J. P. Krauss 1789) 512 S. 8⁰. Pars II (ibid. 1789) 551 S. 8⁰. Die Vorrede zum ersten Band ist vom 10. Aug. 1789 datiert.

[4] Josephus Bertieri, ebenfalls Augustiner-Eremit wie Klüpfel, war Professor der Dogmatik in Wien bis 1789, wo er Bischof von Como wurde; 1771—74 erschienen seine theologischen Vorlesungen in Wien.

15.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 10. März 1789.

Über de Rossis Variae Lectiones Veteris Testamenti, Dannenmayers Kirchengeschichte, Kochs Ausgabe der deutschen Fürstenkonkordate und Klüpfels Dogmatik.

En volumen postremum Rossiani operis[1], quod hisce diebus Tubinga ad me perlatum est. Quanquam sint, quibus huiusmodi institutum haud magnopere probetur: fatendum tamen est, sua vtilitate minime carere. Petulantibus certe ingeniis via praecluditur, leuibus de causis aut inanibus ex coniecturis mutandi textum subrogandique lectionem arbitrarie ac gratis confictam. Feret, opinor, hoc opus aetatem, inter aeui nostri scripta innumera ponderis nullius. Num vidisti Dannenmayeri Historiam ecclesiasticam[2]?

[1] Vgl. Brief 13. Anm. 2.

[2] Matthiae Dannenmayr, Institutiones Historiae ecclesiasticae N. T. I (Friburgi 1783 und Viennae, R. Gräffer 1788), II (Viennae 1788). Dannenmayr dozierte von 1773—1786 Kirchengeschichte in Freiburg, später in Wien. Er hatte mit Riegger zusammen Klüpfel beraten bei Gründung der Nova Bibliotheca, aber wie Riegger alsbald alle Arbeit Klüpfel überlassen. So der ihm befreundete Klüpfel im Necrologium p. 311. Vgl. Brief 13. Anm. 4.

Quodnam Tuum de illa iudicium? Necdum vidi recensionem de ea aliquam. Nescio, cur tantas moras trahant, qui recensendis libris nouis nauant operam. Ecquid Tu rerum paras? Ego exeunte hoc mense dogmaticam meam ad finem perducam. De re litteraria vix quidquam est, quod addam, nisi a Kochio, professore Argentoratensi, nitidissimam adornatam esse editionem Concordatorum Germaniae[3]. Sed arbitror, Te opus istud iam vidisse. Nosse cupis, quo sit pretio volumen hoc quartum operis Rossiani? Constat exemplar ipsum 1. ducato in specie, tum compactura et vectura ex Italia Tubingam 1. floreo, atque Tubinga ad nos per currum veredarium 15. Xer.

Vale, Vir Ornatissime, solitoque amore me fac prosequare.

---

[3] Christoph Wilhelm von Koch, Universitätsprofessor und Bibliothekar, hat 1789 in Straßburg erscheinen lassen eine vollständige Ausgabe der deutschen Fürstenkonkordate: „Sanctio pragmatica Germanorum illustrata." Vgl. Nova Bibliotheca VII 3 (1790) 1—10.

16.

Lumper an Klüpfel[1]

[St. Georgen in Villingen, nach dem 10. März und vor Ende Mai 1789.]

Übersendung des VI. Bandes seines patristischen Werkes. Freude über Klüpfels Dogmatik. Hoffnung auf Fortführung der Nova Bibliotheca.

Volumen postremum operis Rossiani cum aestimatissimis tuis litteris jam 10. Martii ad me delatum est. En debitum, cui in amicitiae pignus adjicio tomum 6. operis mei patristici[2]; compactum exemplar etiam atque etiam te rogo, vt meo nomine offeras Excellentissimo Domino Regiminis Praesidi[3], alterum in albis Perillustri D. Rectori Will[4], tertium Domino Professori Canonum Pezech[5]. Historia Dannenmayeri iam ante mensem e Vienna mihi obuenit, sed hucusque tempus mihi defuit, vt studiosius iam perlustrarem. De Dogmatica tua, quam auidissime exspecto, ad umbilicum deducta tripudio; haud enim inani spe laetor, quod deinceps Bibliothecam Theologicam Friburgensem litterariam, vnicam, quantum scio, in nostra Germania opus litterarium latine exaratum, denuo sis continuaturus[6].

---

[1] Dies Konzept Lumpers ist auf die Rückseite des Klüpfelschen Briefes vom 10. März 1789 geschrieben.

[2] Der VI. Band der Historia theologico-critica ist 1789 erschienen; die Vorrede ist datiert vom 13. Febr. 1789. Er handelt über Tertullian. Gewidmet ist er Joseph Theophil Schubart aus Villingen, Dr. theol., Kanonikus von St. Stephan und Nikolaus in Konstanz, der die Mönche von St. Georg immer besonders begünstigt hat.

[3] Vgl. Brief 7. Anm. 3.

[4] Vgl. Brief 12. Anm. 1.

[5] Joseph Anton von Petzek wurde 1778 Nachfolger des nach Prag gehenden Jos. Ant. Stefan von Riegger (vgl. Brief 13. Anm. 4). Zugleich wurde ihm das Amt eines vorderösterreichischen Bücherzensors übertragen „ob spectatam pariter doctrinam, prudentiam, fidem atque integritatem" (Klüpfel, der mit ihm befreundet war, im Necrologium p. 293).

[6] Von der Nova Bibliotheca war seit VII 2 (1785) nichts mehr erschienen; VII 4 (1790) ist der letzte Faszikel.

17.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 30. Mai 1789.

Dank für Band VI des Lumperschen Werkes. Rezension desselben. Bitte um bibliographische Nachrichten. Über Lumpers weitere Arbeiten.

Redditae mihi sunt Tuae Litterae vna cum parte VI. operis Tui patrologici. Quas debeo, dico grates maximas. Gaudeo, me iam habere in volumine vno, quod in plurimis vndique dispersum aegre reperio. Exemplaria, quibus destinaueras, tradidi, plurimas illi per me gratias Tibi reddi iubent. In fasciculo proximo Bibliothecae ecclesiasticae, quam continuare constitui, videbis Tuum Tertullianum[1]. Vtinam plura id genus scripta vtilia suppeterent, quae possem recensere. Pauci, vt nosti, prodeunt apud nos libri frugi melioris. An non habetis Tomum postremum Hagiographorum Antuerpiensium? Opus prohibitum esse iam, opinor, noueris[2]. Dolendum tamen, quod non perducatur ad finem. Si quid habes in rem nostram ex Italia, Galliis, per mihi gratum faceres, si communicare mecum velles; aut quod mallem, si more nostro recensitum dare velles. Num abiecisti consilium, quod conceperas de authentia Euangeliorum[3]? Vale, ac de melioribus litteris bene mereri perge. Amplissimo Praesuli Tuo impensius commendatum me velim. Vt cum Cypriano ea sedulitate atque accuratione agas, quam impendisti in Tertulliano, optant omnes earumce rerum cultores. Vale iterum.

---

[1] VII 3 (Ulmae 1790; die Vorrede ist geschrieben schon 1. Juni 1789) enthält die Anzeigen von Lumpers Historia theologico-critica Band III, IV, V und VI. Der VI. Band handelt ausschließlich über Tertullian.

[2] In der Tat hat das kgl. Konsistorium am 23. Okt. 1788 beschlossen, daß vom 1. November ab aufzuhören sei mit der Fortsetzung der Acta Sanctorum, und daß man Vorsorge zu treffen hätte, was mit der Bibliothek und der Druckerei geschehen solle. So Josephus Vanhecke, S. J., in dem Prooemium de ratione universae operis in den Acta Sanctorum tom. VII. Octobris pars prior (Bruxelles 1845) p. XVII A. Der „letzte" Band, von dem Klüpfel spricht, ist der V. Oktoberband, der im Jahre 1786 erschienen war. Nach ihm kam aber noch der wirklich letzte, der VI. Oktoberband, im Jahre 1794 heraus, Tongerloae, Typis abbatiae.

[3] Ob das „consilium de authentia evangeliorum" identisch ist mit der Absicht, eine literarische Einleitung zu den Büchern der Heiligen Schrift zu schreiben, von der schon im Jahre 1786 die Rede war, ist fraglich. Vgl. Brief 11. Anm. 2 und die Antwort Lumpers im nächsten Brief sowie Brief 24. Anm. 2.

18.

Lumper an Klüpfel[1].

[St. Georgen in Villingen, nach 16. Juni 1789.]

Freude über die Fortsetzung der Nova Bibliotheca. Anschaffung von protestantischer Literatur für seine Bibliothek. Seine Arbeit über die „Authentia sacrae scripturae". Klagen über Geldmangel für die Bibliothek.

Decima sexta Junii redditae mihi fuerunt tuae litterae, ex quibus intellexi, a te denuo Bibliothecam Friburgensem continuandam esse, quod

---

[1] Dies Konzept hat Lumper gleich auf fol. 1v und fol. 2 des Klüpfelschen Briefes vom 30. Mai 1789 notiert.

consilium omnes probi rei litterariae amatores certe probabunt. Ego sane nihil magis in votis habeo, quam vt pro modulo meo symbolum conferre possim. Sed modo nihil noui ex Italia, aut Galliis, quod in rem tuam esset, mihi comparavi. Per biennium enim in procurandis Protestantium de rebus theologicis, philologicis, philosophicis etc. operibus, quorum penuria hucusque bibliotheca nostra laborabat, omnem fere pecuniam expendi. Tomum postremum Bollandistarum iam ante annum a bibliopola Ulmensi accepi; opus hoc prohibitum esse a quo et qua de caussa primum a te intelexi; sed a quo et qua de caussa nescire cupio. De Authentia Sacrae Scripturae integrum tomum jam ante sexennium elaboravi; verum perlectis nunc Virorum doctissimorum Michaelis[2], Eichhornii[3] de hac materia scriptis, totam meam scriptiunculam si cum honore et vtilitate in lucem prodire possit, prius a me retractandam perspexi. Consilium quidem meum nondum abjeci, sed in tempus opportunius, vbi plus otii habuero, distuli.

Ad hoc sumptuosa per integrum annum pro nostra immedietate anno 1787 suscepta Viennae negotiatio[4], licet vix non penitus frustranea, vectigalia ad Fundum Religionis[5], ad bellum Turcicum[6] marsupium nostrum ita euacuant, vt post detractas ad rem oeconomicam necessiarias pecunias vix parum aliquid sit reliqui ad comparandos libros, paululum dumtaxat ad ——————[7] relinquatur.

---

[2] Johann David Michaelis, gest. 1791 als Professor für orientalische Sprachen in Göttingen, hatte auch eine Einleitung in das Neue Testament geschrieben, die 1788 in 4. Auflage erschienen war.

[3] Johann Gottfried Eichhorn, des Michaelis Schüler und Professor der orientalischen Sprachen (seit 1775 in Jena, seit 1788 in Göttingen) ließ 1780/83 in drei Teilen seine Einleitung ins Alte Testament erscheinen; 1787 folgte seine „Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur".

[4] Das Kloster St. Georgen führte einen alten Streit um die Reichsunmittelbarkeit, indem es behauptete, die Reichsunmittelbarkeit über fünf schwäbische Orte zu besitzen; Österreich aber behandelte jene fünf Orte trotz wiederholten Widerspruches des schwäbischen Kreises (so 1689, 1697 und 1700) als österreichische. In den 80er Jahren war die Frage wieder von neuem verhandelt worden. Siehe Hermann Franz, Studien zur kirchlichen Reform Josephs II. mit besonderer Berücksichtigung des vorderösterreichischen Breisgaus (Freiburg i. Br. 1908), S. 288 Anm. 2.

[5] Über die Religionsfondssteuer der Stifte in den österreichischen Vorlanden vgl. Franz a. a. O., S. 278 ff. Die neun Stifte hatten im ganzen zu bezahlen 20 000 fl.; St. Georgen in Villingen traf nach dem Verteilungsplan, den der Fürstabt Gerbert von St. Blasien „als Präses des Prälatenstandes im Breisgau und der Abteien St. Georgen und Waldsee" aufzustellen hatte, 1170 fl. Das war, gemessen an den Einkünften und Ausgaben, ein fast unerschwinglicher Beitrag. „Die Stifte rechneten aus, daß sie von 100 fl. inländischer Einkünfte allein an Dominikal-, Religionsfonds- und Kriegssteuer 130 fl. Steuer bezahlen müßten, so daß also die Inlandseinkünfte nicht einmal mehr zur Steuer ausreichten, wenn die Religionsfondssteuer dazu gezählt würde" (S. 284).

[6] „Die seit 1748 ständige (jährlich zu entrichtende) Türken- oder Fortifikationssteuer (zur Befestigung der Grenzen gegen die Türken) war nicht gering und war noch dazu 1788 beim Ausbruch des Türkenkrieges neu geordnet und schärfer veranlagt worden." (Franz S. 285.) Im Jahre 1776 schon war der Betrag der Türkensteuer für St. Georgen etwa 120 fl.

[7] Zwei den Raum von etwa 20 Buchstaben ausfüllende lange Striche sind von Lumpers Hand selbst gezogen.

19.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 20. März 1790.

Dank für Band VII des Lumperschen Werkes. Totenfeier für Joseph II. Anzeige der Lumperschen Bearbeitung der Kirchengeschichte von Schroeckh.

Donum litterarium, quod perbenigne misisti, mihi erat longe acceptissimum. Illud triste, quod valetudine vsus fueris haud satis prospera neque spem facias de breui successuro volumine nouo[1]. Excellentissimus Praesidens, cui reddidi librum deauratum, plurimas Tibi grates dici iubet. Aiebat: Vtinam opus esset absolutum! Laudabat Te, et Reverendissimum Abbatem Tuum. Diebus 22. 23. 24. Martii solemniter parentabimus Friburgi defuncto Imperatori. Celsissimus Princeps San-Blasianus cantabit missas funebres: ad missas de Beata cantandas inuitati sunt Reverendissimi Abbates Schutterensis, Thennenbacensis, et is ad St. Trudpertum[2]. Schroeckium Tuum emendatum in fasciculo proximo conspicies, qui, ni bibliopola fallat, adhuc ante pascha lucem videbit[3]. In fasciculum praecedentem inferre nolui, quoniam in eo nomen Tuum iam occurrebat; et vt haberem, in sequenti etiam de Te dicendi occasionem, studiose distuli. Willius Te salutat humanissime, atque pro accepto munere gratum remittit animum; et ego cum illo. Vale.

Cras Viennam hinc abibit Excellentissima Domina Domini Praesidentis Coniunx. Vale iterum atque Amplissimo Praesuli Tuo, quod maiorem in modum velim, diligentius me commenda.

---

[1] Band VII der Historia theologico-critica ist 1790 erschienen und P. Beda Mayr, O. S. B., vom Kloster zum heiligen Kreuz in Donauwörth gewidmet, dessen Name seit 1778 viel genannt wurde wegen seiner Bestrebungen zur Herbeiführung einer Union mit den Protestanten, und der seit 1787 herausgab eine „Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeiten“. Der Inhalt des VII. Bandes: Julius Africanus, Minutius Felix, die pseudoclementinische Literatur, Martyrerakten und kleinere Schriftsteller des dritten Jahrhunderts.

[2] Der Kaiser war gestorben am 20. Februar. Der Fürstabt von St. Blasien war Gerbert, der Abt von Schuttern Placidus III. Bacheberle, der von Thennenbach Karl Kaspar und der von S. Trudpert Columban Christian.

[3] Nova Bibliotheca VII 4 (Ulmae 1790) 279—281.

20.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 28. Dezember 1791.

Dank für Band VIII der Lumperschen Patrologie. Über die Frage, ob die Bischöfe jure divino höher seien als die Priester. Eine pia fraus Klüpfels.

Tandem die 26. Dec. redditum mihi est donum litterarium, quod hominis, cui tradidisti, neglegentia tam diu retinuit, meque illius iucundissimo vsu, tam longo tempore, fraudauit[1]. Pro munere, quae singularis Tua est in me

---

[1] Das ist Band VIII der Historia theologico-critica, der dem Abt von St. Ulrich und Afra in Augsburg, Wicterpus, gewidmet ist; der Widmungsbrief ist datiert vom 5. April 1791. Inhalt: Hippolyt von Rom, die Konzilien und die römischen Päpste des ersten und zweiten Jahrhunderts.

benignitas, dudum mihi destinato, grates dico, quas debeo, maximas. Mox vt accepi, euolui auide; suspexique multiplicem eruditionis copiam, quae intuenti vbique se offert. Relegam studiosius, vt primum a bibliopega recepero. Interea affirmare Tibi possum, vix fuisse, vt a risu mihi temperarem, dum vidi, Te prouocare ad dissertationem anonymi de differentia inter episcopos et presbyteros[2]. Miror, quod censor Augustanus vel non aduerterit, vel non improbauerit, quod scribis, non esse dogma certum, episcopos i u r e d i u i n o superiores esse presbyteris[3]. Mihi certe integrum haud erat, id tueri. Aiebat censor Viennensis, rem eo necdum esse perductam, vt possit propalari in opere scholarum vsibus destinato. Neque meo nomine ausus sum, huiusmodi sententiam publicare. Quare confugi ad piam fraudem constituique libellum confingere, editum ab Anonymo, eundemque recensere in Bibliotheca ecclesiastica, vt hac saltem via manare ad plures posset, id quod reputo esse certissimum[4]. Censor Salisburgensi in diario, toto vt aiunt, ostio aberrauit, dum eam scriptiunculam recensuit, ne a longe quidem assecutus id, quod vellem[5]. Gaudeo, meliores in vſus rem a Te esse conuersam. Sed quid si Exjesuitae Augustani Tibi diem dicant? Ne metuas. Facile est, oblatrantibus os obstruere. Pallauicinus affatim suppeditat, quae respondeas; vt de Sarpio taceam. Vale interea plurimum, ac Muſis sacratioribus strenue operari perge; Klüpfeliumque amare ne desinas. Vale iterum.

---

[2] Band VIII p. 220.

[3] Die Stelle findet sich VIII 220 und Anm. (o).

[4] Das ist geschehen Nova Bibliotheca VII 3 (1790) 103—112. Der Titel der von Klüpfel fingierten Schrift heißt: „Mens Concilii Tridentini de episcoporum et presbyteri differentia" [Coloniae Munatianae 1789. plagg. 5 in 8].

[5] Der für Klüpfel sehr eingenommene Salzburger Zensor, der mit L. r. zeichnet, hat über die in der Nova Bibliotheca VII 3 (1790) S. 103 ff. angezeigte Schrift „Mens Concilii Tridentini" geschrieben in der Oberdeutschen allgemeinen Litteraturzeitung vom Jahre 1790 I. Hälfte col. 462 f. in der Nummer vom Montag, den 8. März 1790.

21.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 3. März 1792.

Über Band VIII von Lumpers Patrologie. Tadel der Stelle, daß Jesus Christus Rom zum Zentrum der Kirche bestimmt habe.

Dum putabam, dudum ad Te rediisse tomum VIII., quem mihi destinaueras, ad me rurſus perlatus est, nescio per quem. Eundem itaque ad Te remitto cum magna actione gratiarum pro affectu beneuolo, quo immerentem prosequeris. Perlegi singulari cum voluptate posteriorem hunc, quem enixus es, foetum. Placuit, vt cetera, quae abs Te proficiscuntur tum ob perspicuitatem orationis, tum ob doctrinae vbertatem. Vnum haud satis fateor me poſſe aſſequi. Scribis pag. 276[1]: „Postquam Jeſus Christus, pontifex aeternus, Romam, imperii et totius vniuersi caput, pro principe religionis Christianae ſede atque ecclesiae suae centro elegit etc." Incogitanti, aut aliud agenti haec excidiſſe cum perſuaſiſſimum habeam, minime dubito, sequenti tomo notulam adiectum iri, qua ea, quae minime sentis, vel tollantur, vel declarentur, aut

---

[1] Die Angaben beziehen sich auf Band VIII der Historia theologico-critica. Vgl. Brief 20, Anm. 1.

emendentur in melius[2]. Id quod index habet perperam: „Mariae diuina maternitas, et perpetua diuinitas[3],“ lapſum eſſe typothetae intelligens quisque facile iudicabit. Vale, Vir Eximie, meque nominis Tui studiosiſſimum crede.

[2] Das ist weder in der Vorrede zu Band IX (vom 21. Juli 1792) geschehen noch in dem Abschnitte des Bandes, in dem die Lehre des Origines de ecclesia behandelt wird. Die Frage ist ja auch zwischen den Freunden noch später (Brief 22 vom 27. Juli 1792) erörtert worden.

[3] Band VIII p. 629 unter dem Schlagwort: Maria B. V.

22.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 27. Juli 1792.

Über die Ansicht Lumpers, daß der Primat jure divino an Rom gebunden sei. Seine Übersetzung von Giftschützens Pastoraltheologie. Nikolaus Will genesen.

Ego vero ex verbis illis extundere sensum alium non poſſum, nisi hunc: Primatus iure diuino affixus est Romanae sedi. Si Tu ne somniasti quidem de istius modi aſſertione, explicationis loco id velim adhibeas, quod prae mente habuisti, cum talia scriberes[1]. Ceterum nolim, mihi soli fidas. Exquire de verbis iisdem iudicium aliorum, qui me fortaſſe acutius vident. Si aliam, quam ego deprehendo, significationem patiuntur, lubentiſſime aſſentiar, absque explicatione aut retractatione dimitti. Translationis Giftschützianae[2] nonnulla exemplaria, quae habueram, vno retento, quod est in vſus meos, distribui, mox ubi acceperam. Quodsi putaſſem, gratum Tibi fore libellum: obtuliſſem inter primos. At nunc neque Friburgi exemplar aliquod venum prostat, quod poſſem mittere. Willium, postquam e graui morbo reconualuit, maxima, quantum praeuideo, voluptate animi afficies, dum eius nomini IX. partem inscriptam mittes[3]. Vale, meque Tui amantem redamare perge.

[1] Vgl. hierzu und zum Folgenden den vorausgehenden Brief.

[2] Es handelt sich um eine im Auftrag der Regierung unternommene lateinische Bearbeitung des 1782 in drei Teilen erschienenen „Leitfadens für die in den K. K. Erblanden vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie“ des Wiener Professors Franz Giftschütz († 1788). Die Klüpfelsche Übersetzung ist erschienen Viennae 1789. Darnach ist zu korrigieren die auf einem Druckfehler beruhende Angabe „1798“ bei Hurter, Nomenclator literarius V ³ (1911) col. 552; richtig col. 653.

[3] Vgl. Brief 23. Anm. 1.

23.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 19. Januar 1793.

Sendet ein Exemplar seiner Übersetzung von Giftschütz. Dank für Band IX des Lumperschen Werkes und Anfrage wegen des Buches „De authentia evangeliorum“.

Cum hisce diebus supellectilem meam librariam perlustrarem: incidi, nihil tali cogitans, in exemplar Giftschützii, quem latine reddidi ante paucos annos. Memineram, illud Te desideraſſe. En coram illud! Gaudeo, me in re quapiam Tibi satisfacere poſſe, qui sum pro multiplici dono litterario, quo me inde a pluribus anniis honoras, Tibi longe obstrictiſſimus. Legi partem

IX. operis patristici, quo nuper me donasti[1]. Placuit magnopere, vt cetera, quae abs Te proficiscuntur. Num abiecisti propositum, quod conceperas de edenda authentia evangeliorum etc.? Aut an tum demum illi operi admovebis calamum, cum perductum ad finem fuerit istud de Patribus[2]? Vale et studiis sacratioribus strenue operari perge.

[1] Der IX. Band ist erschienen 1792; die Vorrede ist datiert vom 21. Juli 1792. Inhalt: Origenes. Gewidmet ist der Band Nikolaus Will (vgl. Brief 12. Anm. 1), der nach Aufhebung des Generalseminares (1790) den vorderösterreichischen Landen diente als Regierungsrat und Referent in geistlichen Sachen.

[2] Vgl. Brief 24. Anm. 2.

24.

Lumper an Klüpfel[1].

[St. Georgen in Villingen, Ende April 1793.]

Dank für die Zusendung der Pastoraltheologie von Giftschütz. Über eine beabsichtigte Ausgabe des Alten und Neuen Testamentes. Seine Berufspflichten.

Iam ante trimestre et quod excurrit gratissimus mihi Giftschüzium. a te elegantissime latine redditum misisti; mearum partium fuisset, ut illic ad te gratiarum actiones exararem; saepius quidem tibi scribere proposui, sed dein iterum aliis nescio quibus intervenientibus negotiis in aliud opportunius tempus distuli. Hac autem occasione gratitudinis officium non possum non persoluere. Consilium de edendis Scriptoribus Sacris Veteris Nouique testamenti penitus nondum abjeci, sed in aliud tempus, vbi plus otii mihi fuerit, differre cogor. Totum enim opus, vt aetatem ferat, quod ante decennium iam composueram, refringendum est ad crisin Michaelis et Eichhornii aliorumque auctorum praestantissimorum[2]. Modo autem negotiorum mole obrutus sum. Praeter enim officium prioris et parochi duplici professoris munere fungor; fratribus nostris tuis (!) institutiones dogmaticas[3]. ....

[1] Lumper hat das Konzept gleich auf fol. 1 des Briefes vom 19. Januar 1793 geschrieben, wie der Eingang: „ante trimestre etc." besagt, erst Ende April des Jahres.

[2] Es handelt sich allem Anschein nach um zwei verschiedene Pläne. Erstens um eine Ausgabe der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Schon um 1783 totum opus composuerat; 1793 hält er noch an der Absicht fest, will aber das Werk verbessern nach den Forschungen von Michaelis und Eichhorn. So nach Brief 24 Ende April 1793. Zweitens plante er eine literarische Einleitung zu den Büchern der Heiligen Schrift (Allg. Litt.-Ztg. vom 13. Febr. 1786; vgl. Brief 11. Anm. 2). „De authentia Sacrae Scripturae integrum tomum jam ante sexennium (d. i. um 1783) elaboravi; aber totam meam scriptiunculam muß ich verbessern nach den Forschungen von Michaelis und Eichhorn." (Brief 18 aus dem Sommer 1789.) — Es ist sehr schwierig, die hierher gehörigen Äußerungen in unseren Briefen mit Sicherheit auf das eine oder andere Unternehmen zu deuten: 1. spes edendae Bibliothecae sacrae (Brief 11 vom 5. Dez. 1785; vgl. dort Anm. 2); 2. consilium de authentia evangeliorum (Brief 17 vom 30. Mai 1789; vgl. dort Anm. 3); 3. propositum de edenda authentia evangeliorum (Brief 23 vom 19. Jan. 1793).

[3] Hier bricht das Konzept ab. Lumper lehrte Kirchengeschichte und Dogmatik.

25.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 28. Oktober 1793.

Dank für den Band X des Lumperschen Werkes. Lumpers Gesundheit. Cyprian und die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche. Über den Primat des Papstes. Seine Paraphrase der sieben Bußpsalmen.

Volumen X. doctiſsimi operis tui, quae singularis est tua humanitas, dono mihi misisti. Pro munere gratiſſimo grates dico; referam cum potero. Experire, impera, siqua in re quidquam poſſum. Habebis ad nutum obsequentem Klüpfelium. Pergratum fecisti rei patristicae cultoribus, quod ſelecta, et non vbiuis obuia supplementa addideris[1]. Vt eo in instituto pergas, optabunt omnes rerum intelligentes. Terruisti me, dum editionem voluminis XI. in longius protrahendam eſſe nunties, quam vellem. Eam autem cunctationem quis non probet, dum valetudini melius consulitur? Quam vt diligentius cures, maiorem in modum velim. Serua te tibi, nobis, ac melioribus litteris. Dogma illud, cuius Cyprianum auctorem eſſe dicis, verissimum esse reor, recte si intelligatur. Vti veritas, ita ecclesia vnica dumtaxat est. Erratur circa vtramque modis variis. Quicunque autem ita comparatus est animo, vt velit et credere et facere, quidquid Deo placet (cum ad distinctam veritatum omnium notitiam non poſſit perueniri) eum in ecclesia Christiana vereque Catholica eſſe arbitror; sive Judaeus sit, siue gentilis aut turca: vt de haereticis nihil dicam. Ad id autem, vt concipiat huiusmodi affectionem: „Volo et credere, et facere, quidquid Deo placet", requiri existimo gratiam Christi, sine qua non datur salutis ulla spes. Etiam eos, ad quos non penetrauit lux euangelii, non exclusos eſſe omni Christi gratia, pie est credendum. Quibus autem modis Deus agat cum hisce infidelibus, nobis est incompertum. Ita ego sentio de ecclesia catholica vnice saluifica, quin vel indifferentiſsmi poſſim argui vel crudelitatis: cuiusmodi nota ſolet impingi sententiae Cyprianicae (hucusque Augustinum plerique auctorem eſſe venditarunt)[2]. De primatu delicatior est quaestio, quam vt quidquam litteris tuto poſſit committi. Ego, quantum poſſum, fugio huiusmodi controversias. Quidquid enim statueris, habebis potentes tibi aduersantes. Consultum autem non est, excitare crabrones[3]. Verſor nunc ego in materia magis pacifica, magisque

---

[1] Pars X ist erschienen 1793 und war gewidmet Joh. Philipp Friedrich Dettmers, Scholae Fridericianae Trajecti ad Viadrum (= Frankfurt a. d. Oder) rector. Derselbe hat geschrieben — unser Band handelt über Origenes — „Commentationes de theologia Origenis historico-criticae". Dettmers war seit 1793 ausserordentlicher Professor der Theologie an der Universität zu Frankfurt a. d. Oder und vorher schon Rektor der dortigen reformierten Friedrichsschule. Das Werk De theologia Origenis, Sectiones V. ist erschienen 1782—1790 in 4⁰. Vgl. Meusel, Das gelehrte Deutschland II [5] (1796), 45 f. — Die Supplemente betreffen Ignatius von Antiochien, Justin Martyr, den Brief der Kirchen von Vienne und Lyon, Irenäus.

[2] Vgl. hierzu Historia theologico-critica XII (1797) 685—715. Appendix tertia: „Utrum S. Cyprianus ... sit auctor doctrinae de unica christi religione ac Ecclesia salvifica disquisitio theologico-critica."

[3] Vgl. hierzu Historia theologico-critica XII (1797) 417—546. Appendix prima: „Dissertatio exponens S. Cypriani ... de Romani Pontificis primatu, atque de juribus et muneribus eidem annexis sententiam auctore Josepho Greisinger Wirceburgi. 1790."

pia. Septem Pſalmos poenitentiales paraphrasi luculentiore explicare adnitor. In praefatiuncula, quam eis praemiſſurus ſum, libenter commemorarem, quae horum pſalmorum in eccleſia sit origo, quis vſus. Deſunt hanc in rem auctores in bibliotheca nostra, qui de officiis ecclesiasticis agunt. Iucundiſſimum itaque mihi faceres, si velles in labore hoc litterario mihi eſſe ſubſidio. Noui, quam bene instructa vestra sit bibliotheca omni ſcriptorum genere, potiſſimum ecclesiasticorum[4]. Vale, et ſolita amicitia me fac semper complectare.

---

[4] „Septem Psalmi poenitentiales paraphrasi elegiaca et expositione prosaica illustrati"; das Buch erschien erst nach Klüpfels Tod im Jahre 1823. Vgl. oben S. 218, Anm. 2.

26.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 29. Mai 1797.

Entschuldigung wegen des langen Stillschweigens. Krieg und Friede. Die preußische Politik in Franken und Schwaben.

Me cum aduerſa valetudine conflictari, aut Friburgo ultra Garamantes abiiſſe, aut fato functum credes, quod tanto temporis interuallo ad Tuas scriptas nihil litterarum ad Te, Amicorum Optime, dederim. Fateor, accidiſſe praeter morem meum, vt in longius id responsi differrem: velim autem occupationibus, quae magis urgebant, eam cunctationem in scribendo tribuas aut causae cuicunque alii potius quam frigori in amando Tuiue obliuioni; qui non ceſſas, supellectilem meam librariam operibus eruditis, aeque ac vtilibus locupletare. Quam quidem ob rem magnopere me Tibi deuinctum Tuoquo in aere me eſſe cognosco. Per mihi gratum erat, abs Te percipere, ex illa hostili inundatione Te cum Tuis satis feliciter euaſiſſe. Benedictus Deus, quod exitioſiſſimo bello, publicisque malis finem tandem imposuerit[1]. Vtinam quae componenda adhuc sunt, ex animi sententia cedant! Fert rumor (:verusne sit an mendax, tempus docebit:) Friburgum destinatum eſſe locum, in quo celebrandus sit conuentus proximus ad perficiendam pacem vniuersalem. Nostra Academia iam nihil magis optat, quam vt recuperet bona, quae habet in Alſatia[2]. Speramus id quidem: quod in claſſem emigrantium recensendi non simus. Quodſi ita pergit Boruſſus, vt coepit in Circulo Franconico

---

[1] Seit Mitte April 1797 fanden Friedensverhandlungen zu Leoben statt. Besonders stark hatten die vorderösterreichischen Lande während des Kriegsjahres 1796 gelitten. Das Kloster St. Georgen in Villingen war als Hauptpunkt an der Schwarzwaldstraße (Wagensteig—St. Märgen—Villingen) besonders übel daran gewesen.

[2] Vgl. H. Schreiber, Geschichte der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br. III (1868) 74 ff.; I 8 f.

[3] Im Jahre 1791 war Ansbach-Bayreuth preußisch geworden. Damit war Preußen in die Reihe der fränkischen Kreisstände getreten. Die Interessengegensätze waren zu groß, als daß sie Preußen hätte ertragen wollen. Über Preußens Beziehungen zum fränkischen Kreis vgl. K. Süßheim, Preußens Politik in Ansbach-Bayreuth 1791—1806 [= Historische Studien Heft 33] (Berlin 1902) S. 105 ff., und F. Hartung, Hardenberg und die preußische Verwaltung in Ansbach-Bayreuth 1792—1806 [Berliner Dissertation 1905] S. 28 ff. Über den fränkischen Kreis und die Friedensbewegung vgl. Süßheim S. 134 ff.

et Sueuico, pax in Imperio diuturna haud erit[3]. Scribit Medererus[4]. qui cum suo Hospitali est Dinkelspülae, omnem eam viciniam ab armatis Borussis, nomine Marggrauii Onoldini, occupatam esse, eundemque iurisdictionem praetendere in suburbanum dictae ciuitatis, in quo cum concredito curae suae nosocomio moratur Medererus: sibique timet, ne inde cum suis expellatur. Vertat Deus Optimus omnia in bonum, quaecunque euenient. Nobis nihil reliquum est, nisi optare, precari, sperare.

Speremus meliora, optima! Vale.

---

[4] Matthäus Mederer, Edler von Wuthwehr, war seit 1773 Professor der Chirurgie in Freiburg, wurde 1795 nach Wien berufen und zum Oberfeldarzt sämtlicher Armeen ernannt. Am 18. Januar 1796 hatte er Abschied von Freiburg genommen. — Dinkelsbühl war Reichsstadt und grenzte an das Fürstentum Ansbach an. Preußen hat an Dinkelsbühl und andere Reichsstädte die Forderung gestellt, einzelne Teile ihres Gebietes abzutreten, weil diese früher zu den brandenburgischen Fürstentümern gehört hätten. Über diese Revindikationen siehe Chr. Meyer, Preußens innere Politik in Ansbach-Bayreuth 1792—97 [= Historische Studien Heft 49] (Berlin 1904) S. 121 ff.; Süßheim S. 171 ff.; Hartung S. 33 ff.

27.

Klüpfel an Lumper.

Freiburg i. Br., 7. April 1798.

Über Zensurschwierigkeiten, die Lumper begegnet sind.

Doleo, hominum imperitorum vel ignorantia vel intempestiuo zelo, qui non est secundum scientiam, turbari Tua studia. Aeque est molestum, ferri opem a nobis non posse; quandoquidem omne hoc negotium, attinens librorum censuram, demandatum sit Petzeckio[1]. Ad hunc ergo necesse est te conuertas per epistolam. Qui, vt est officiosissimus beneuoloque in Te animo, lubenter faciet id, quod petis. Neque opus erit, vt manuscriptum ad eum mittatur; sed erit satis commodiusque, si plagulae ad eum veniant impressae typis aut imprimendae, vt iis perlectis probare opus valeat. Idem fere est dicendum de tomo XII.[2], si quidem censoris regii approbatione munire illum adhuc velis. Certus esto, ligatae nisi nobis essent manus, per nobis iucundum futurum fuisse, Tuis respondere votis. Vale, Amicorum Optime![3]

---

[1] Vgl. Brief 16. Anm. 5.

[2] Tomus XII. der Historia theologico-critica ist schon 1797 (!) erschienen. Einen Zensurvermerk trägt nur der I. Band der Historia, während er bei allen folgenden fehlt.

[3] Zum Schlusse bemerke ich noch über die letzten Bände der Historia theologico-critica: Pars XI (1795); die Vorrede ist geschrieben worden am 1. Januar 1795; Lumper war damals Prior, Professor et Parochus in Pfaffenweiler. Inhalt: Papst Cornelius, Novatian, Cyprian. Gewidmet ist der Band sieben an der Spitze des Kapitels von Villingen stehenden Weltgeistlichen. — Pars XII (1797); ohne Widmung; Inhalt: Cyprian. — Pars XIII (1799); ohne Widmung; Inhalt: Firmilian v. Caesarea, Dionysius v. Alexandrien, Gregorius Thaumaturgus, Commodian, Methodius v. Olympus, Pamphilus v. Caesarea, Victorin v. Pettau, die römischen Bischöfe und die Konzilien des dritten Jahrhunderts, etwa zwei Dutzend kleinere Schriftsteller des dritten Jahrhunderts, Appendices seu Supplementa ad priores tomos. Vgl. Brief 9. Anm. 2.

❖

Vom „Unerkennbaren" zum Christengott.

Ein Kapitel aus der Leidensgeschichte der modernen Seele.

Von Hermann Platz.

Den Bewohnern der Ebene erscheint das Gebirge in den verschiedenen Zeiten verschieden: bald nah, bald fern, bald klar erkennbar, bald undeutlich verschwimmend. Ist es nicht seltsam, daß es mit dem Weltgrund eine ähnliche Bewandtnis hat? Ist es nicht Tatsache, daß, um nur bei der neuesten Zeit zu bleiben, den Denkern der Aufklärung Gott und Gottes Walten in deistische Ferne, der Romantik dagegen in greifbare Nähe gerückt schien? Und wird es nicht gerade in der Gegenwart immer deutlicher, daß die Vorkriegszeit eine noch viel stärkere Verdunkelung des Gottesbewußtseins erleben mußte und daß uns erst der Weltkrieg die Augen über diese Not zu öffnen begonnen hat? Wann hat je der Mensch, ich-besessen, arbeitsdurchglüht, herrschgierig und genußfroh, Gewaltigeres erstrebt, als in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts?

Und Wesentlicheres vergessen oder ins Dunkle zurückfallen lassen! Der Materialismus und der Positivismus, der materialistische und idealistische Monismus, der Skeptizismus in tausend Formen stellten diese Verdunkelung einer evidenten Tatsache in tragischer Zeitverlorenheit dar. Aber auch die, deren philosophische Bemühungen noch ins Metaphysische reichten, trugen deutlich die Spuren der Gottentfremdung der Zeit in ihre Systeme hinein. Sie setzten letzte unreduzierbare Qualitäten, und darin lag ein Fortschritt im Vergleich zu der Philosophie, die alles in Quantität und Bewegung auflösen zu können glaubte. Dies gilt für jede Art von Voluntarismus, für die Kontingenz- und Intuitionsphilosophie und in gewissem Sinne für den Agnostizismus. Die darin zum Ausdruck gebrachten metaphysischen Gedanken sind gewissermaßen die Platzhalter des Göttlichen und Religiösen in einer verweltlichten Zeit. Verdunkelt zwar, aber doch wirklich, ist das Gött-

liche sichergestellt für kommende Erneuerungen. Es läßt, um einen Ausdruck Fouillées zu gebrauchen, dem unbekannten Gott einen Altar in unserem Gewissen stehen.

Nun ist es interessant zu beobachten, daß selbst eine so metaphysikfeindliche Philosophie wie der Positivismus, in einigen seiner Vertreter Zeugnis ablegen muß von der Existenz des Göttlichen, daß also auch ihm in dem großen religiösen Reïntegrationsprozeß der Gegenwart und Zukunft eine gewisse Bedeutung zukommt. Im folgenden möchte ich dies an einem Beispiel nachweisen.

Wenn wir absehen von einem nur selten rein zur Darstellung gelangten Abstentionismus, d. h. der unbedingten Enthaltung von jeglichem positiven oder negativen Urteil in metaphysischem Dingen (Comte und Littré teilweise), können wir eine dreifache Haltung des Positivismus feststellen: Ein nicht theoretisch verankerter, nur gefühlsmäßig zum Ausdruck kommender Schauer vor dem Unbekannten ohne Substanzialisierung und Hypostasierung mit der Neigung, diese latente Religiosität in Natur und Menschheit überströmen zu lassen[1]; die Annahme eines begrenzten, nicht allmächtigen Schöpfers, wie sie J. St. Mill macht[2], endlich Anerkennung eines „Unerkennbaren“, das das Wesen des Spencerschen agnostizistischen Positivismus ausmacht.

Dieses „Unerkennbare“, das von Spencer zuerst in den grundlegenden „First Principles“ (1860) verfochten wurde, trat mit seiner Entwicklungslehre, die ihrerseits wieder von Darwinschen Gedanken genährt und beflügelt wurde, seinen Zug durch das europäische und amerikanische Geistesleben an. Zwar ist es häufiger abgelehnt als angenommen und weitergedacht worden. Aber es hat doch, gerade weil es als Grenzbegriff eines so vielbewunderten Empirismus auftrat, größtes Aufsehen erregt, eine heimlich brennende Wunde aufgezeigt und so manche Geister wieder zu den metaphysischen Fragen zurückgelenkt. Die Bevorzugung dieses Punktes in den Besprechungen und Abhandlungen der Philosophen und Kritiker ist so auffallend, daß Spencer, dem es in erster Linie um die Durchsetzung seiner Evolutionstheorie zu tun war, in seiner Autobiographie sich bitter darüber beklagt, als ob es einer Mißleitung der öffentlichen Meinung

gleichkäme: „Die Aufmerksamkeit, die (dem Buche) geschenkt wurde, galt in fast allen Fällen der einleitend auseinander gesetzten agnostischen Anschauung."[3]

Besondere Bedeutung gewann der Evolutionismus Spencers und damit das „Unerkennbare" in Frankreich. Der schwerfällige „Cours de philosophie positive" Auguste Comtes (1830 bis 1842) war nicht durchgedrungen trotz aller Bemühungen Littrés. Erst als Taine den stark von Comte beeinflußten J. Stuart Mill bekannt machte[4], begann die Abneigung zu schwinden. Rasch brach sich die positivistische Strömung ihr Bett im französischen Geistesleben. Für Spencer insbesondere war die Bahn frei, seitdem er in Laugel, Ribot, Cazelle, Espinas begeisterte Anhänger, geschickte Übersetzer und unermüdliche Apostel gefunden hatte. Im Jahre 1870 erschien die erste Übersetzung der „First Principles" von Dr. Cazelle. In demselben Jahre Ribots: „Psychologie anglaise contemporaine", worin Spencer der Ehrenplatz zugewiesen war. 1873 pries Taine diese Philosophie als „jüngste und bedeutendste"[5]. 1885 erklärte G. Renard, alles beweise, wie sehr sie das denkende Publikum interessiere und begeistere[6]. 1890 stellte Paulhan sie als „sehr bekannt und sehr geschätzt" hin[7]. Dieser Einfluß ist am größten zwischen 1870 bis 1900. In dieser Zeit wird er höchstens durch den Einfluß Kants übertroffen, wobei zu beachten ist, daß auch das Kantsche „Ding an sich" in der damaligen geistigen Lage ähnlich wie das „Unerkennbare" als Ausdruck des unsicheren Tastens und vorläufigen Sichbescheidens, dessen politischer Name Opportunismus war, angenommen wurde.

Ehe nun der Versuch gemacht werden soll, den Einfluß des Spencerschen Grenzbegriffes innerhalb des französichen Geisteslebens an einem Beispiel näher zu bestimmen, muß kurz dargestellt werden, wie Spencer, der Positivist, dazu kam, eine solche „geradezu mystische Metaphysik in einem naturwissenschaftlichen skeptischen Gewande"[8] zu geben. Das erste Kapitel, das dem „Unerkennbaren" gewidmet ist, steht nach Spencers eigenem Geständnis in keinem notwendigen Zusammenhang mit dem Hauptgegenstand, der Darstellung seiner Entwicklungslehre. Wenn es trotzdem das Buch einleitete, geschah es, um dem vorausgesehenen Vorwurf des Materialismus die Spitze abzubrechen.

(Since, otherwise, I should be charged with propounding a purely materialistic interpretation of things[9].) Damit rühren wir an den religiösen Konservatismus der Engländer, den Taine einmal so verspottet: „Ihr habt wohl Gelehrte, ihr habt aber keine Denker. Euer Gott steht euch im Wege. Er ist die höchste Ursache, und aus Achtung vor ihm wagt ihr nicht, von den Ursachen zu sprechen. Er ist die wichtigte Persönlichkeit in England, ich weiß wohl, und ich sehe sehr deutlich, daß er es verdient; denn er gehört zur Verfassung, er ist der Hüter der Moral, er hat in allen Fragen das letzte Wort[10].“ Sinn für die Kontinuität des geistigen Geschehens, vorsichtige, auch im Umsturz noch der Vergangenheit und ihren Idealen zugewandte und ihr dienende Art, das ist der vielgerühmte praktische Verstand des Engländers, dem Spencer gehorcht.

Damit soll nicht gesagt sein, daß wir reinen Opportunismus vor uns haben, der nur an den Erfolg seiner Lehre in dem puritanischen England denkt. Die Behauptung, daß ein Absolutes ist, entsprang bei Spencer nicht nur der logischen Einsicht in die Undenkbarkeit des Relativen. Es war auch psychologisch Auswirkung einer gewissen latenten Religiosität, die man doch an einigen Stellen durchspürt. Auch aus der Selbstbiographie geht hervor, daß er nicht nur kahler Tatsachen- und Zahlenmensch war. Man vergleiche z. B. die an Kant anlehnbare Feststellung, daß die See, ein großer Berg und schöne Musik ihm Ehrfurcht einflößten[11], und seine Lehre von der Erweiterung der Sphäre des religiösen Gefühls, von der Entwicklung der Fähigkeit des Staunens durch die Wissenschaft[12]. Die organisierten Religionsformen weckten zwar in früheren Jahren „ausgesprochene Abneigung“ in ihm[13], wobei allerdings zu bedenken wäre, ob der Scheu vor jeglichem Anthropomorphismus, die bei Spencer eine so große Bedeutung hat, nicht auch religiöser Wert zukommt. Aber gegen Ende seines Lebens, da er eine zukünftige Möglichkeit sah, daß die Religionen die Unlösbarkeit des Transzendenzproblems erkennen und fortan sich ethischer Kultur zuwenden würden, gelang es ihm doch, „sie immer ruhiger“, „mit einer Sympathie, die auf Notgemeinschaft begründet war“ zu betrachten[14]. Auch Kritiker stellen dies fest, so z. B. Paulhan, der daraus, daß Spencer an einer Stelle seinem Absoluten Größe zuschreibe,

sich also in den Widerspruch verwickele, das Beziehungslose als bezogen darzustellen, auf eine gewisse durch Vererbung oder Erziehung anhaftende Religiosität schließt[15].

Sein Absolutes bezeichnet Spencer jedenfalls als unerkennbar. Er nennt es auch „Die unbekannte Ursache“, „Das letzte Geheimnis“, „Die unsichtbare Wirklichkeit“, am häufigsten aber kurz „Das Unerkennbare“. Seine Wirklichkeit stellt er als so über allen Zweifel erhaben hin, daß man die Lehre eine realistische Metaphysik nennen konnte[16]. Im Sinne seines Verfechters ist sie eine ideale Versöhnung von Wissenschaft und Religion. Der Wissenschaft liegt die Erklärung und Einordnung der Naturerscheinungen ob. Ihren Feststellungen kommt indes nur annähernder und bezüglicher Wert zu. Das Wesen der Dinge ist ewiges, absolutes Geheimnis, und das Bewußtsein davon heißt Religion. Wenn beide von dieser Grenzregulierung ganz durchdrungen sein werden, wird dauernder Friede herrschen. Je deutlicher und kraftvoller die Wissenschaft in ihrem Zuständigkeitsbereich ihr Herrscherrecht geltend macht, um so zielbewußter wird sich auch die Religion der Anthropomorphismen entledigen und auf ihrem ureigensten Gebiete die Schauer vor dem ewig unerreichbaren Geheimnis empfinden und wachhalten können.

Diese Lehre, die jede gedankliche Beziehung zwischen dem Menschen und dem Absoluten verneint und dadurch ihren religiösen Scheinwert offenbart[17], war, wie leicht einzusehen ist, in etwa geeignet, einer wissenschaftsgläubigen Generation den Abendrotschein einer lebendig gottgläubigen Zeit zu erhalten, den an der schwärenden Wunde des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen leidenden Menschen einen dunklen Hinweis auf die wahre Versöhnung zu bieten, die auf anderer Ebene sich vollzieht.

Daß „das Unerkennbare“ nicht ein bedeutungsloser Grenzbegriff ist, geht übrigens auch daraus hervor, daß Spencer im Sinne Hegels auch alles religiös Wirkliche vernünftig sein läßt. Wenn man auch von absolutem Standpunkt aus die Formen verurteile, so dürfe man doch nicht vergessen, daß in allen, auch den entartetsten Religionsformen eine Grundwahrheit stecke, daß die konkreten Elemente, in welchen jedes Religionsbekenntnis diese Wahrheitsseele verkörpere, dazu dienten, das, was sonst unwirksam und einflußlos wäre, für die Menschen wirksam und einfluß-

reich zu machen. Sie seien die Schutzhüllen, ohne die die darin steckende Wahrheit sterben würde. Schließlich müsse noch beachtet werden, daß all das Teile der bestehenden Ordnung der Dinge seien, und zwar nicht zufällige, sondern notwendige Teile. Wir müßten sie anerkennen als Elemente in jener großen Entwicklung, deren Anfang und Ende jenseits unseres Wissens oder Begreifens lägen, als Offenbarungsweisen des Unerkennbaren, die eben das als Bürgschaft hätten. Unsere Toleranz soll daher so weitherzig wie möglich sein. Wir sollten uns nicht einfach nur der Ungerechtigkeit in Wort und Tat enthalten, sondern auch Gerechtigkeit angedeihen lassen durch offene Anerkennung des positiven Wertes. Wir müßten unsere Nichtübereinstimmung durch möglichst viel Sympathie mildern[18]. Oder wie es an anderer Stelle als Ausdruck des tiefwurzelnden politischen Ausgleichsbedürfnisses der Engländer heißt: Der Geist der Duldung ist nicht einfach nur „Achtung vor dem Privaturteil", sondern „eine notwendige Voraussetzung für die Ausschwingung der progressiven und konservativen Tendenzen"[19]. So wird es deutlich, wie sehr Spencers Anschauungen trotz ihrer positivistischen Einzeltendenzen von den Quellbezirken des organischen Denkens, wie es in England seit Burkes Betrachtungen über die französische Revolution (1790) immer bewußter vertreten wurde, beeinflußt sind. Dazu lebt ja auch noch in seinem soziologischen Kernstück, der Lehre von dem „Gesellschaftsorganismus" wie in Adam Smiths Lehre von der Endharmonie der Einzel- und Gesamtinteressen, wie in Comtes Menschheitsidee, der alte mit deistischer Inbrunst festgehaltene Kosmosgedanke, ein Abglanz des auch von diesem verweltlichten und versachlichten Denken noch irgendwie im Herzenskämmerlein erwarteten Gottesreiches.

Dieses „Unerkennbare" nun, das, wie wir gezeigt zu haben glauben, nicht zuletzt aus latenter Religiosität erflossen ist, ist, sobald es in Frankreich bekannt wurde, heiß umstritten worden und wirkt in vielfacher Brechung bis in die Gegenwart hinein fort. Zum Erweis dieser Behauptung möge es an dieser Stelle genügen, die Rolle zu untersuchen, die die Idee des „Unerkennbaren" im Kreise der geistigen Familie Hippolyte Taines, insbesondere außer ihm selbst bei noch zwei der von ihm beeinflußten Denker, Théodule Ribot, dem berühmten

Experimentalpsychologen, und Paul Bourget, dem nicht weniger berühmten Romanschriftsteller, gespielt hat.

Taines Denken ist eine eigenartige Mischung aus Spinoza und Hegel. Rücksichtslos und folgerichtig denkt er seinen logisch-geometrischen Monismus zu Ende. Die Vernunft und die Wissenschaft sind die einzigen Gottheiten, denen er dient. Er glaubt, daß die Welt von einer abstrakten Gesetzmäßigkeit durchwirkt ist und daß alles, aber auch alles notwendig innerhalb derselben verlaufen muß. Er ist nicht so stark wie Spencer mit religiösen Empfindungs- und Traditionswerten belastet. Sein Fühlen möchte man oft vorchristlich nennen; das zeigt sich vor allem in seinen spontanen Urteilen über Kunstwerke. Sein Denken strebt zurück zur Stoa. Mark Aurel und ein moderner Heide, Stendhal, waren seine Lieblingsschriftsteller. Nur seine mit dem Alter wachsende Sorge um die Erhaltung der sittlichen Ordnung muß als Auftrieb ererbter religiöser Werte gedeutet werden.

Ein „Unerkennbares" ist für den Rationalisten Taine undenkbar. Auf dem Gipfel des Seins, droben „im leuchtenden, unzugänglichen Äther, spricht sich das ewige Axiom, und der Widerklang dieser schöpferischen Formel setzt sich in seinen unerschöpflichen Schwingungen fort in dem unermeßlichen All". Das Schlußziel der Wissenschaft ist die Erhellung dieses höchsten Gesetzes der Natur, die in ihrem hierarchischen Aufbau von Notwendigkeiten ein einziges unteilbares Sein bildet, an dem alle Seinsarten als Glieder teilhaben. „Gleichgültigkeit, Unbeweglichkeit, Ewigkeit, Allmacht, Schöpfertum, kein Name erschöpft sie. Wenn ihr erhaben-klares Antlitz sich entschleiert, muß jedes Menschen Geist sich beugen, erstarrt in Bewunderung und Entsetzen. Doch im gleichen Augenblick erhebt er sich wieder; er vergißt seine Sterblichkeit und Kleinheit; in liebendem Mitschwingen genießt er die Unendlichkeit, die er denkt, und nimmt teil an ihrer Größe."[20] Bei all dem geht Taine aber nicht das Gefühl für das Maß, für die Grenzen verloren, ein Gefühl, das in dem klassischen Frankreich seit den Tagen des Descartes auch in der Philosophie heimisch war. Er wirft es den deutschen Metaphysikern vor, daß sie „den Zufall als eine der Wissenschaft unwürdige Grundlage" ausscheiden wollten. „Es steckt in jeder Tatsache und in jedem Gegenstand ein Teil, und zwar ein ungeheuerer

Teil Zufälligkeit und Besonderheit (portion accidentelle et locale), der wie das übrige von den Urgesetzen abhängt, aber nur abhängt auf einem unendlichen Umweg von Gegenschlägen, dergestalt, daß zwischen ihm und den Urgesetzen eine unendliche Lücke liegt, die nur eine unendliche Reihe Abteilungen ausfüllen könnte.“ So kommt weder das Hochgefühl des blindgläubigen Rationalisten noch der religiöse Schauer des Metaphysikers dauernd auf, sondern es bleibt nur der ohnmächtige, stolz bezwungene Schrei des Stoikers: „Wir werden von allen Seiten, von der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes überflutet (débordés); wir sind hingeworfen in dieses ungeheuerliche All wie ein Muscheltier an das Gestade oder wie eine Ameise an den Fuß einer Böschung.“[21] Und auf seinem Totenbett noch gestand er Mgr. d'Hulst, daß er sich die Natur vorstelle wie eine wunderbare Frau, die, in prächtige Stoffe gehüllt, achtlos dahinschreite, während die Schleppe ihres Gewandes Ameisen, die sie nicht sehe, zerdrücke. Nun sei die Reihe an ihm, zerdrückt zu werden[22]. Diese Ausdruckweise des sterbenden Gelehrten beweist zugleich, wie stark der Künstler, der das abstrakte Denken in üppige Anschauung umsetzt, in ihm bis zum Schluß wirksam war. Aber niemals ging er über die geometrische Grundform, die Spinoza in früher Jugend ihm eingebrannt hatte, hinaus. Gestand er doch selbst einmal, er bringe den Vernunftwahrheiten dieselbe gläubige Verehrung entgegen, wie der Katholik seinen Dogmen. Er verdiente in etwa die Bezeichnung „Fächer- und Etikettenmensch“, die sein Freund Berthelot ihm scherzend einst gegeben hatte.

Als Spencer in Frankreich bekannt wurde[23], war Taine die philosophische Autorität. Er veröffentlichte sein zweibändiges philosophisches Lebenswerk „L'Intelligence“ (1870) und schuf damit, ähnlich wie Wundt in Deutschland, der physiologischen Psychologie freie Bahn. Er begrüßte die Hilfe, die Spencer den von ihm vertretenen Anschauungen brachte, lehnte aber mit leichtem Spott „das Unerkennbare“ ab: „Lassen wir bei Herbert Spencer den schwachen, rückständigen Teil, d. h. die scholastische Hypothese einer unerkennbaren Substanz, beiseite; das übrige ist ebenso neu wie fruchtbar.“[24] In der Öffentlichkeit davon sprechen, die Leser also damit bekanntmachen, daß ein angesehener Positivist noch einen solchen

Schlupfwinkel metaphysicher Träumereien zuläßt, schien ihm gefährlich.

Brennend wurde ihm die Frage erst, als ein vielversprechender junger Philosoph, Théodule Ribot, als begeisterter Schüler Spencers auftrat und „das Unerkennbare“ mit übernahm. Schon in der Einleitung zu seinem ersten Werke „Die moderne englische Psychologie“ (1870), wo er Spencer als den großen, „schöpferischen“ Geist pries, fragte er, ob denn der Menschengeist auf metaphysische Untersuchungen verzichten müsse und erklärte, daß dies weder wünschenswert noch möglich sei. Zwar sei die Metaphysik keine Wissenschaft, das Erkennbare müsse vom Unerkennbaren getrennt, die Metaphysik von den Erfahrungswissenschaften fern gehalten werden. Aber die Erfahrung sei nicht alles. Der Adel des Geistes liege weniger in den Ergebnissen als in dem Ziel und in dem Bemühen, dieses Ziel zu erreichen. Wer wolle denn beweisen, daß die Tatsachen mehr wert seien als die Ideen. Die Philosophie werde gewissermaßen ein ewiger Versuch um das Unerkannte bleiben. (S. 17/18.)[25] Deutlicher noch bekannte sich Ribot als Anhänger des „Unerkennbaren“ in der ersten Auflage seiner These: L'Hérédité (1873). Hier ist ihm der Geist „eine der Offenbarungen des Unerkennbaren“. Die Forschungen von Spencer, Bain, Wundt hätten uns doch nur den Mechanismus des Geistes und die Gesetze seiner empirischen Entwicklung gezeigt. An sich bleibe er undurchdringlich, er erkläre alles, ohne sich selbst erklären zu können, er sei eines jener Noumena, mit denen wir das Rätsel der Welt lösten, das aber selbst ein Rätsel bleibe. (S. 101 ff.) Und gegen Ende nimmt er den Spencerschen Gedanken noch viel energischer auf. Ja, es gibt ein Etwas außerhalb der Wissenschaft. „Ausmerzung wäre widerspruchsvoll, Erklärung wäre hypothetisch. Es ist gleich unmöglich, es zu leugnen und es zu bestimmen; denn es ist uns zugleich als notwendig und als unerkennbar gegeben. Höchstens kann man sagen, daß dieses Unbekannte die Wirklichkeit ist, die sich unter dem psychologischen Determinismus verbirgt; das Ziel, dem die Lebensvorgänge jeglichen Seins zustreben, und die dunkle Neigung, die sich sogar in dem absoluten Determinismus des rohen Stoffes offenbart.“ (S. 544 ff.)

Durch solche Rückfälle in die „Scholastik“ mußte einem Manne wie Taine die Reinheit des Positivismus bedroht erscheinen. Am 11. Januar 1873 entschloß er sich zum Eingreifen. Um so mehr, als er nach der Lektüre der „Principles of Psychology“ (1872) die Selbständigkeit und Originalität der Arbeit, in die er am meisten Arbeit und Liebe gelegt hatte, „L'Intelligence“, durch Spencer in Frage gestellt glauben mußte. Er schrieb dem ihm schon vorher bekannten Ribot, gewissermaßen als dem Vertreter Spencers auf französischem Boden, einen ausführlichen Brief, um ihm das mindestens zweideutige Verhalten des Engländers zu beweisen und dadurch sein eigenes Ansehen sicherzustellen. Dann, um das noch zu unterstreichen und den jungen Philosophen zu warnen, stellte er das Trennende scharf heraus: „Was den Kern der Dinge anlangt, so besteht zwischen mir und Spencer ein nicht zu überbrückender Gegensatz; ich glaube durchaus nicht, daß er unerkennbar ist; besonders gebe ich ganz und gar nicht zu, daß der Kern des Geistes unerkennbar ist. — Letzten Endes glaube ich, daß die einzigen Wirklichkeiten der Natur, nicht Kräfte sind, wie er sagt, sondern Vorgänge, Empfindungen und Bewegungen, denn die Kräfte sind nur die Möglichkeit oder die Notwendigkeit zu diesen. Die Theorie Heraklits und Hegels steht der meinigen am nächsten; schon in meinen ersten philosophischen Schriften habe ich mich gegen die Wesenheiten, die man Kraft und Substanz nennt, gewandt.“[26]

Am 6. Juli desselben Jahres dankte er ihm für seine kurz vorher veröffentlichte These „Die Erblichkeit“ und überschüttete ihn mit Lob. Nicht übereinstimmen könne er mit seiner fast unbedingten Billigung aller Ideen Herbert Spencers; Beifall spendete er, daß er dessen „Principles of Biology“ übersetzen wolle. Dies sei sein Hauptwerk. Aber sein „Principles of Psychology“ und seine „First Principles“ ließen viel zu sehr den Metaphysiker merken; er stecke bis zum Hals in der Hypothese .... Das sei eine Art Roman, wie wenn man Hegel oder Schopenhauer lese; Darwin gehe bis zur äußerst annehmbaren Grenze; darüber hinaus, wenn z. B. Häckel rede, fühle man den Boden unter seinen Füßen wanken, und wage nicht mehr zu folgen.

Denselben Eindruck habe man, wenn man nach den Bejahungen Spencers die Verneinungen betrachte:

„Seite 101 nehmen Sie (in Ihrer These) seine Theorie des „Unerkennbaren“ an. Man muß sich über das Wort erkennen verständigen. Wenn, wie ich zu zeigen versucht habe, das Denken in all seinen Formen ein Zusammengesetztes ist aus Empfindungen und aus jenen Wiederholungen der Empfindungen, die man Bilder nennt, so ist es vollkommen erkennbar in dem Sinn, daß wir die Gruppe feststehender Merkmale bezeichnen können, die es von allem anderen unterscheidet. Wenn, wie ich ebenfalls zu zeigen versucht habe, die gewöhnliche Empfindung, deren wir bewußt sind, zusammengesetzt ist aus Elementarempfindungen, und diese ebenso, so ist sie erkennbar in dem Sinne, daß wir ihre Elemente und die Elemente ihrer Elemente angeben können. Wenn endlich, wie ich wahrscheinlich zu machen versucht habe, diese Elementarempfindungen eines Tages sich zurückführen lassen müssen auf einfache Molekularbewegungen, an diesem Tage werden die letzten Elemente der Empfindungen bekannt sein, da ja eine Bewegung selber nur eine Reihe von Bewegungen, wie eine Menge nur eine Summe von Mengen ist. Sie werden mir sagen, daß das Unendliche (des Infinitesimale) unerkennbar ist[27]; nicht doch, da wir es in Gleichungen bringen und alle Eigenschaften beweisen können.“[28]

Diese briefliche Kritik scheint auf den jungen Ribot den größten Eindruck gemacht zu haben, um so mehr, als sie in allem übrigen vom größten Lobe begleitet war. „All das schadet in nichts Ihrem ausgezeichneten Buche. Ich bin glücklich, daß Sie physiologische Studien treiben; nichts ist fruchtbarer in der Psychologie; in Ihrem Alter und mit Ihrer Vorbereitung haben Sie nach dieser Seite hin eine große Zukunft vor sich.“ Die zweite Auflage (1882) ist jedenfalls völlig umgearbeitet, insbesondere „der den Ursachen gewidmete Teil“ ganz gestrichen, so daß den Wünschen Taines Rechnung getragen ist.

Bei Besprechung der Hypothesen Darwins, Spencers, Häckels zur Erklärung der Erblichkeit schreibt er ganz im Sinne Taines vorsichtig, es sei zurzeit keine wissenschaftliche Erklärung möglich. (S. 409.) Ebenso behutsam ist er aber auch — und darin mag „das Unerkennbare“ nachwirken — in der Offenhaltung spiritualistischer Ausblicke, indem er „unsere armselige Persönlichkeit an den letzten Ursprung der Dinge“ gebunden sein läßt

(S. 412) und überhaupt die Entwickelung nicht ganz und gar auf die Erblichkeit als bestimmenden Faktor einschränkt. (S. 417.)

Taine konnte zunächst zufrieden sein. Daß aber Ribot trotz alledem Anhänger und Verbreiter der Spencerschen Lehren blieb, ersieht man aus einem Brief, den er am 26. Juni 1879 an den Meister schrieb: „Ich habe das Vergnügen, Ihnen mitzuteilen, daß durch amtlichen Beschluß des Unterrichtsministers Ihre Hauptwerke (First Principles, Principles of Biology usw.) fortan den Schülern der staatlichen Gymnasien zur Verfügung gestellt werden sollen und ihnen als Preis gegeben werden dürfen. Dieser Beschluß ist das Ergebnis von Bestrebungen, die ich schon lange verfolgt habe, und zwar in Gemeinschaft mit einigen Freunden (Marion, Maspéro usw.), die wie ich Mitglieder des Ministerialausschusses, der die Bücher auswählt, sind. Es gab lebhafte Erörterungen über jedes ihrer Bücher. Wir haben nichtsdestoweniger eine Mehrheit erlangt .... Diese Beschlüsse gelten für ganz Frankreich.“ Man kann sich denken, daß Spencer diese offizielle „Bestätigung“ (er schreibt bezeichnend „endorsement“, Indossement!) „zufriedenstellend“ findet[29]. Daß Ribot im Herzen dem „Unerkennbaren“ stets treu geblieben ist, ergibt sich weiter auch daraus, daß er in seinem Werk über „Die Entwicklung der Allgemeinideen“ überpositive Möglichkeiten im Sinne Spencers offen läßt. Er stellt fest, daß die wissenschaftliche Bedeutung des Ursachebegriffs (eine unabänderliche Beziehung zwischen einem Antezedens und einem Konsequens) immer mehr Geltung gewinnt. Der Kraftbegriff aber („Lebenskraft“, „Eigenschaften“, „Seele“, d. h. eine Sache, die handelt, erschafft, sich ändert und beharrt) sei trotzdem selbst aus der Mechanik und Physik nicht ganz zu vertreiben. Er bleibe gewissermaßen ein Postulat, ein Rücksatz, ein Unbekanntes, das die Lücken ausfüllt. Er sei kein eigentlicher Begriff, sondern eine Tatsache der inneren Erfahrung. „Ist er bestimmt, andere Umbildungen durchzumachen in Rücksicht auf vertieftere Erkenntnisse oder einer neuen Problemstellung? Gibt es neben der mechanischen Kausalität, dem strengen Determinismus, noch Raum für eine andere Form, wie sie der Psychologie, der Linguistik, der Geschichte, kurz, den positiven Geisteswissenschaften eigentümlich ist, wie

Wundt und andere behaupten? Das ist das Geheimnis der Zukunft.

Die natürliche Neigung des Geistes, (die nur eine Form des Erhaltungstriebes ist), angesichts des Unbekannten und Unvorhergesehenen zu suchen, zu forschen: Dieses dunkle oder klare Bedürfnis gut oder schlecht zu erklären, hat bei seinem ersten Auftreten handelnde Wesenheiten angenommen. Sie bestehen noch in naiver oder transzendenter Form; sie erscheinen wieder in jeder unerklärten Lage, mag es nun um den ersten Ursprung der Dinge oder um den des freien Aktes für die Vertreter der Willensfreiheit handeln. In diesem Sinne ist auch die Ursache „ein Altar für den unbekannten Gott, ein leerer Sockel, der auf sein Standbild wartet“. (W. James.)[30] Wie Spencer, wie James, ist Ribots Tatsachensinn beeinflußt von der religiösen Erfahrung der Menschheit, ohne religiös zu sein. „Er nimmt das psychische Faktum, wie es ihm in der gegenwärtigen Wirklichkeit gegeben zu sein scheint, ohne indes vorläufig über die Möglichkeiten zu entscheiden, die andere vorbehalten mögen.“[31]

Wenn er auch bis zum Schluß seiner positivistischen Haltung und seiner biologischen Methode treu geblieben ist[32], so hat er doch in der Anwendung derselben eine Entwicklung durchgemacht, die ihm die Beibehaltung des im Herzensgrund gehegten „Unerkennbaren“ erleichtert haben mag. Ursprünglich glaubte er, einen geistigen Vorgang erklärt zu haben, wenn er die Gegend des Gehirnes bestimmt hatte, wo er seinen Sitz hat. Heute hat er darauf verzichtet, in einer philosophischen Studie etwas anderes zu sehen als die Möglichkeit, die Merkmale der Bewußtseinstatsachen genauer festzustellen[23].

Wie Taine in seiner Jugend Spinoza und dann Hegel als Führer erkoren und von dem Kern ihrer Ideen, ihrem absoluten Rationalismus, nie ganz abzubringen war trotz der veränderten geistigen Atmosphäre, so ist Ribot Spencer nie ganz untreu geworden, trotzdem ein Mann wie Taine auf ihn einredete und er äußerlich Zugeständnisse zu machen sich genötigt sah. Auch der Franzose ist oft mehr Traditionsmensch, als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist. Huldigte Taine später dem „Unerkennbaren“ in der Geltendmachung starrster ethischer Maßstäbe, so tat Ribot dies, indem er das Unerkennbare immer hinter seiner

Talarbeit als fernstes und unnahbares Hochgebirge gegenwärtig sein ließ.

Taine war auch als Logiker und Systematiker immer Dichter geblieben. Ribot fehlte das Dichterische gänzlich.

Bourget war. geborener Dichter, aber als Schüler Taines von Haus aus mit vielen szientistischen Vorurteilen belastet. Er beschäftigte sich viel mit der Wissenschaft, besonders mit Medizin. Ribot aber erschien ihm als „vertrockneter“ Gelehrter[34].

Von Taine unterschied ihn die Ästhetik. „Mein Grundsatz ist,“ schrieb jener an Bourget, „daß ein Schriftsteller ein Psychologe, nicht ein Maler oder ein Musiker, ist, daß er ein Vermittler von Ideen und Gefühlen, nicht von sinnlichen Empfindungen ist. Unsere ästhetischen Anschauungen sind verschieden.“[35] Das war aber bei Burget nur die Außenseite einer symbolistischen Grundhaltung, deren Charakteristika „moralische und religiöse Unruhe, metaphysische Kraft ... romantische Poesie“ sind, Eigenschaften, die er von seiner Mutter geerbt hat und die eine starke antiszientistische Triebkraft darstellten. Diese Unruhe wurde noch verstärkt durch die Folgeerscheinungen, die sein jugender Dandysmus zeitigte.

Barbey d'Aurevilly prophezeite ihm in seiner rücksichtslosen Offenheit: „Ihr Geckentum wird nicht ewig sein. Jeder große Dandy endet in großem Lebensekel.“[36]

„Das dunkle Rätsel“, schrieb er 1879 in einem Pascalaufsatz, „erscheint im Geiste wieder, wenn der Lebensüberdruß uns überfällt, wie die alten Buchstaben der Palimpseste, wenn eine Säure daran kommt.“[37] Diese Unruhe bewegte sich in der Richtung des christlichen Gottes- und Jenseitsglaubens. „Er (B.) hat von seiner Stirne den hohen schönen Widerschein Gottes, der dort gegen die Schatten des Zweifels kämpft, nicht ausgelöscht, da alle anderen ihn schon getilgt haben. Der Materialismus hat ihn nicht verhärtet[38].“ Und etwas von dem, was er Pascal in dem genannten Aufsatz zuschreibt, mag auch in ihm gelebt haben: „Die Angst vor dem Unbekannten wurde durch den Schrecken vor der Hölle verstärkt.“

Dazu kam noch die tiefe Aufwühlung, die seine eindrucksfähige Seele durch die Kriegs- und Kommuneereignisse erfuhr. Und nicht vergessen darf werden, wie diese Unruhe durch seine innigen

Beziehungen zu Sully-Prudhomme noch stärker werden mußte[39]. Gierig nach Glück und Erfüllung verlangend, eilte er nach vergifteter Jugend alle Straßen des Verderbens entlang: Pessimismus und Snobismus, Dekadentismus und Dilettantismus, um zu gestehen: „Nicht entreißen werdet ihr unserem dunklen, tragischen All jene Traum- und Heimwehblume, die durch ihren Duft über alles hinwegtröstet, selbst über den Kummer, über den man sich, wie Byron sagt, niemals tröstet, den nämlich, 25 Jahre alt zu sein und es doch nicht mehr zu sein."[40]

Diese Verbindung von Fäulnis und Unruhe war zunächst überwölbt von dem, was man seit Taine Szientismus zu nennen gewohnt ist. Es glich einem übergeworfenen Netz, das die seelische Gefühlslage natürlich nicht ändern konnte. Der Kampf zwischen dem Christen wider Willen, der in der Unruhe sich äußerte, und dem Szientisten endigte zunächst mit einem Siege des Szientisten, der alle seine Schwächen wissenschaftlich rechtfertigen zu können glaubte. Und zwar gegen den Vater des Szientismus, Taine, selbst, der nicht einsehen wollte, daß vom naturalistisch-deterministischen Standpunkt auch Entartungszustände natürlich und daß Werturteile unzulässig sind. Taine war im Herzen gesund, in seinen Sitten patriarchalisch und mochte es nicht wahr haben, daß seine Anschauungen davon abführten. Von 1865 an hatte er z. B. seine ästhetischen Anschauungen idealistisch umzubiegen gesucht, indem er „den Grad des segensreichen Einflusses" als Kriterium zwecks Wertabstufung einführte. Und was sind „Die Ursprünge des zeitgenössischen Frankreich" anders denn ein krampfhafter, heroischer Versuch, ideale Maßstäbe zur Beurteilung und Wertung der Dinge zu gewinnen? Ein Einzelfall dieses außerhalb der Theorie sich vollziehenden Rückbildungsprozesses ist die Beeinflussung Bourgets. In dem ersten Aufsatz, der den Grund legte zu dem berühmten „Essais de psychologie contemporaine", hatte dieser in bezug auf die Beurteilung der Dekadenz diese schicksalhaft und folgerichtig normal nennen zu dürfen geglaubt, da beides den bekannten Gesetzen der Ideenassoziation unterworfen sei[41]. Diese und ähnliche Gedankengänge erklärte Taine für gefährlich. „Die Epilepsie wird nie der Gesundheit gleichgesetzt werden können." Daraus, daß eine Sache selten sei, folge noch nicht, daß sie überlegen sei.

Gewiß trage vom wissenschaftlichen Standpunkt aus alles zwangläufigen Charakter an sich. Aber es hieße Mißbrauch mit den Worten treiben, wollte man jeden Zustand normal nennen: „Es gibt ein Schönes, ein Gutes, ein Ideal, Abstufungen im Ideal und mehr oder weniger sichere Mittel, das Ideal und die Wirklichkeit auszudrücken.“[42]

Baudelairismus und Symbolismus wurden für die religiöse Unruhe, für das poetische Suchen in ihm ebensoviele Möglichkeiten und Wege, der ehernen Gesetzmäßigkeit des Naturalismus zu entrinnen, um in neuen, unerhörten Sensationen den Ausbruch in das Reich der Erfüllung zu vollziehen. In dieser seelischen Lage wurde der Christ wider Willen bald so gestärkt, daß der Dekadente und der die Dekadenz rechtfertigende Szientist, wenn auch nicht verschwinden, doch die herrschende Stellung aufgeben mußten. Bourget änderte schon in der Buchausgabe der Essais seine „Theorie der Dekadenz“ nach den Angaben Taines[43].

So wirkte Taine hier zunächst durch die Unverrückbarkeit seiner sittlichen Wertung. Er hat in dem revoltierenden jungen Dichter der Weisheit zukünftiger Entsagungen den Weg bereitet. Stärker jedoch ist dessen latentes Christentum emporgetrieben worden dadurch, daß ihm ein Philosoph von der Autorität eines Spencer „das Unerkennbare“ als Stützepunkt seiner zum Lichte ringenden Überzeugung bot. Seit 1878 hat er, wie aus einem Brief an Charles Ritter hervorgeht, die „Premiers Principes“ (übersetzt von Dr. Cazelle 1871) gekannt und in sich wirken lassen[44]. Bei einer Besprechung von Sardous „Daniel Rochat“ legte er 1880 sein Verhältnis zu Spencer ganz offen dar: „Auf die Gefahr hin, als Pedant zu gelten, will ich Sardou auf das religiöse Glaubensbekenntnis verweisen, das der angesehenste Positivist der Gegenwart, Herbert Spencer, seinen „Ersten Grundsätzen“ vorangestellt hat. Dort wird Herr Sardou sehen, daß von allen Verneinungen gerade die moderne die unendliche Verschiedenheit der Glaubensüberzeugungen am meisten achtet, und zwar gerade deshalb, weil sie die Lösungen hinsichtlich der ersten Fragen in die Kategorie des „Unerkennbaren“ einordnet und sich daher in keiner Weise das Recht zuerkennt, irgendeine von denen, die die Einbildungskraft den Gläubigen der verschiedenen Religionen eingibt, zu bekämpfen.“ (Revue des deux mondes, 1. März 1880 S. 225.)

So hat er, wie Girand mit Recht sagt, „das feste Prinzip" gefunden, durch das die strengsten Anforderungen der Wissenschaft und die dringlichste Sehnsucht „eines chıistlich gebliebenen Herzens" versöhnt werden. Die Philosophie, insbesondere diese fruchtbare Theorie des „Unerkennbaren", wird künftig die innere Einheit der Schriften Bourgets bilden und ihre Folgeıungen in immer klarerer und kıäftigerer Formulierung offenbaren.

Im Januar 1883 schrieb er einen erst später in den „Etudes et portraits" veröffentlichten Dialog („Science et Poésie") zwischen einem Wissenschaftler und einem Dichter. Der Wissenschaftler operiert mit dem „Unerkennbaren", das als Terminus ehrfurchtsvoll übernommen und nicht angetastet wird. Er ist Pessimist (wie Bourget). Das letzte Wort für die, die den Abgrund der Formel „das Unerkennbare" ermessen hätten, sei Bankerott all der ungeheueren Hoffnungen, die auf die Wissenschaft gesetzt worden seien. Aber als wirkende Macht könne sie ebensowenig ausgeschaltet werden wie die Demokratie. Ihre Hauptwirkung werde sein, daß sie den Sinn für das Geheimnis mindere, wenn nicht endgültig auslösche. Nicht als ob die Wissenschaft, wie es sich die falschen Propheten des 18. Jahrhunderts gedacht hätten, jemals dazu gelangen müsse, alles zu erklären, aber wenn sie „das Unerkennbare" auch nicht durchdringe, so charakterisiere sie es doch. Das genüge, um unsere Gefühle hinsichtlich dieses „Unerkennbaren" ganz und gar zu ändern. Die Wissenschaft säge uns wohl, daß jenseits einer bestimmten Grenze ein Gebiet sich ausdehne, das wir niemals erobern würden, aber sie füge hinzu, daß, wenn wir dieses Gebiet erobern würden, würden wir dort nichts antreffen, was zu dem schon besessenen Gebiet in Widerspruch stünde. „Zwischen dem, was wir wissenschaftlich erkennen und dem „Unerkennbaren", ist nur ein Grad-, kein Wesensunterschied .... Mit anderen Worten, die Wissenschaft setzt den Begriff Unwissenheit an die Stelle des Geheimnisses."[45]

Dazu ist zu bemerken, daß hier Bourget seinem Widersacher eine Abschwächung des Spencerschen „Unknowable" etwa im Geiste des französischen Positivismus in den Mund legt, die freilich so wenig logisch ist wie die anderen Auffassungen. Sein eigener Standpunkt gegenüber dem „Unerkennbaren" kommt in dem zum

Ausdruck, was er den Dichter sagen läßt. Gewiß, die Wissenschaft merzt den Begriff des Geheimnisses im Bereich des Verstandes aus, aber mit welchem Recht behaupten Sie, daß ihr ‚Unerkennbares' nichts mit dem gemein hat, was wir in eigentlichem Sinne das Geheimnisvolle nennen können? Mit welchem Recht behaupten Sie von diesem ‚Unerkennbaren', daß es ein Jenseits derselben Art sei wie das Diesseits, da Sie doch nichts davon wissen? Indes will ich für einen Augenblick selbst diese Begriffsbestimmung gelten lassen; es bliebe deshalb nicht weniger wahr, daß es ein anderes Gebiet des Geheimnisvollen gibt, das nur dem Gefühlsleben angehört und nicht dem Verstande ... das die Wissenschaft nicht beschränken kann aus dem einfachen Grunde, weil sie es nicht zu erreichen vermag... . Es gibt einen gefühlsmäßigen und folglich nicht erörterbaren Eindruck, daß ein Geheimnis in und um uns lebt, daß die ganze Natur übernatürlich ist. Ich habe Eindruck gesagt und nicht Behauptung. Aber dieser Eindruck ist eine wirkliche Tatsache und die Quelle der echten Poesie.[46] So hat er zunächst nur durch Festhaltung des vollen Begriffs des „Unerkennbaren" auf dem Gebiet des dichterischen Erlebnisses das Recht des Symbolismus gegenüber dem platten Naturalismus gerettet, aber seine Fragen eingangs der Erörterung zeigen, daß ihm die Andersartigkeit des „Unerkennbaren" Problem ist. Die Erkenntnis, die er den Wissenschaftler aussprechen läßt, daß die Wissenschaft einen unheilbaren Kern von Pessimismus enthält und die ungeheueren Erwartungen, die man ihr gegenüber hegt, zum Bankrott verurteilt sind, ebenso wie manche Stellen in den „Essais de psychologie" mußten damals schon den aufmerksamen Leser vermuten lassen, daß Bourget nicht die monistische Lösung des Positivismus, sondern die dualistische des Spiritualismus annehmen wird.

Getrieben von starkem Lebenswillen und sozialem Verantwortungsgefühl schrieb er sechs Jahre später seinen Roman „Der Schüler". Die dort vertretene These von der Verantwortlichkeit des Künstlers ruht schon auf dem Felsengrund des Gottesglaubens, wenn wohl auch noch nicht der höchste Grad der Überzeugungskraft erreicht ist.

Das „Unerkennbare" Spencers hat seine Aufgabe, Wegweiser vom Positivismus zu neuem Spiritualismus zu sein, in einem entschei-

denden Augenblick durch Inspiration eines entscheidenden Werkes erfüllt[47]. „Die Wissenschaft von heute,“ so heißt es in der Vorrede, „die aufrichtige, die bescheidene, erkennt an, daß am Ende ihrer Analyse sich das Bereich des Unerkennbaren erstreckt.“ Und als Vertreter dieser Wissenschaft nennt er neben Littré, „der ein Heiliger war“, „den großen englischen Denker Spencer“, der zugebe, daß jede Wirklichkeit auf undurchdringlichen Hintergrund ruhe, wie der Eingang der „Ersten Prinzipien“ nachdrücklich dartue. „Für Spencer ist „das Unerkennbare“ wirklich. Es lebt, da wir von ihm leben. Von da ist nur ein Schritt — dies läßt er seinen atheistischen Philosophen Sixte, der die negative Analyse des Spencerschen „Unerkennbaren“ als eine seiner Hauptaufgaben betrachtet, bestürzt feststellen, und dies drückt wohl die Richtung aus, in der der Dichter weiter gedacht hat —, von da ist nur ein Schritt zu der Auffassung, daß dieser Hintergrund jeder Wirklichkeit ein Denken birgt, da unser Denken daraus hervorgeht, ein Fühlen, da unser Fühlen ihm entspringt. Viele ausgezeichnete Geister ahnen wenigstens schon heute eine mögliche Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion auf dem Gebiet des „Unerkennbaren“[48]. Gegen Ende des Romans führt der Dichter nochmals den Atheisten vor: Die Verzweiflung über das Unheil, das er mit seinen Ideen angerichtet hat, hält ihn in seinen Klauen: „Er demütigte, beugte, vernichtete sich vor dem undurchdringlichen Geheimnis des Schicksals. Die Worte des einzigen Gebetes, dessen er sich aus seiner fernen Kindheit erinnerte: Vater unser, der du bist in dem Himmel, kamen ihm in den Sinn. Gewiß sprach er sie nicht aus. Vielleicht würde er sie niemals aussprechen. Aber wenn er existiert, der himmlische Vater, dem sich groß und klein in den Stunden des Entsetzens als der einzigen Zuflucht zuwenden, ist dieses Bedürfnis zu beten nicht das rührendste der Gebete? Und wenn dieser himmlische Vater nicht existierte, hätten wir da in diesen Stunden den Hunger und Durst nach ihm? — „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“ (Pascal.)[49]

Taine, der sich in diesem Roman getroffen fühlen mußte, schrieb nach der Lektüre einen denkwürdigen und vielzitierten Brief, dessen Schluß lautet: „Ich schließe nur eins, daß der Geschmack umgeschlagen und meine Generation erledigt ist ....

Vielleicht wird der Weg, den Sie einschlagen, Ihre Idee des Unerkennbaren, eines Jenseits, eines Noumenon, Sie in einen mystischen Hafen bringen, einer Form des Christentums zuführen.“[50]

Und er ist in der Tat bald darauf, obwohl ein Dämon ihm noch dazwischen den Streich spielte, ihm die „Physiologie de l'amour moderne“ und den einen oder anderen Roman der alten Art einzugeben, in dem Hafen des christlichen Gottesglaubens gelandet. Daß diese Landung noch manche Probleme schwierigster Art bestehen ließ, daß der Pragmatist, dem es um Lebensbeherrschung zu tun war, Mühe hatte, die inneren Folgerungen des Glaubens zu ziehen, wissen wir aus einem Geständnis, dessen ergreifende Aufrichtigkeit den ringenden Dichter aufs höchste ehrt:

„Wenn man sich die Entstehung des Übels so klar macht, läuft man immer Gefahr, zum Zweifel an der Vorsehung zu gelangen, und wenn man nach jahrelangem Kampfe das Glück gehabt hat, unter den trockenen Analysen der Wissenschaft den Glauben an die tröstliche Deutung des Unerkennbaren wiederzufinden, hat man solche Furcht, diesen Glauben und diese Hoffnung zu verlieren, solche Angst, nicht mehr mit derselben Zuversicht das einzige Gebet sprechen zu können, das ein Leben möglich macht: „Vater unser, der du bist in dem Himmel“.... Man muß glauben, daß in diesem leidvollen All ein geheimnisvoller Sinn steckt, glauben, daß die ängstigenden Dunkelheiten des Lebens sich dereinst aufhellen werden nach dem Tode. Aber wie stark wird dann wieder die Versuchung, in den entsetzlichen Nihilismus hinabzugleiten, muß man es erleben, wie diese Seele, jenes Schicksal zerschellen.“[51]

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Noch weniger bedeutet Religiosität bei dem Positivisten Paulhan, der sie nur für das unbestimmte Gefühl gelten läßt, das durch unsere Unfähigkeit, alles zu wissen, ausgelöst werde. La Théorie de l'Inconnaissable de Herbert Spencer. Revue philosophique de la France et de l'Etranger Sept. (1878), S. 270 ff.

[2] „Wenn die Macht des Schöpfers einmal als begrenzt anerkannt ist, dann steht nichts der Annahme im Wege, daß seine Güte vollständig ist und daß der ideal vollkommene Charakter ... eine reale Existenz in einem Wesen haben kann, dem wir all das Gute schulden, was wir genießen.“ Three Essays on Religion, 1874, S. 252.

[3] An Autobiography by Herbert Spencer. Vol. II (1904), S. 75/76. Über die Bekämpfung des Unerkennbaren in Italien durch Hegelianer, Neukantianer, Positivisten und christliche Spiritualisten vgl. Ranzoli: La Fortuna di Spencer in Italia. Rivista di filosofia VI, 1904.

[4] La Positivisme anglais. Etude sur St. Mill, 1864.

[5] Derniers essais de critique et d'histoire, 1894, S. 117.

[6] La Nouvelle Revue 1. Sept. 1885, S. 72.

[7] Revue philosophique ... Nov. 1890, S. 497.

[8] Eleutheropoulos: Wirtschaft und Philosophie II (1901), S. 370/71.

[9] An Autobiography II, 75.

[10] Histoire de la littérature anglaise, t. IV (1864), S. 342.

[11] Au Autobiography I., 431.

[12] Revue philosophique ... Spencer: Passé et avenir de la religion, Jan. 1884, S. 13.

[13] An Autobiography, II. 468.

[14] Ebenda, II. 471.

[15] Revue philosophique ... 1878, II., S. 275.

[16] Derepas: Les théories de l'Inconnaissable et les degrés de la connaissance (1883), S. 45.

[17] Vgl. darüber Fonsegrive: Essai sur la connaissance, 1909. Kap. 1. L'Inconnaissable dans la philosophie moderne. Michelet: Dieu et l'agnosticisme 1909. Baudrillart: Agnosticisme ou anthropomorphsme 1908. Derepas (Gratryschüler): Les Théories de l'Inconnaissable et les degrés de la connaissance (Thèse) 1883. Bes. Kap. I. 1. und II. 1. (nach Plato und Leibniz). Im größeren Rahmen Abbé de Broglie: Le Positivime et la science expérimentale. 2 vol. 1882 (nach Aristoteles und Thomas). Vom Standpunkt der Moral Ollé-Laprume: La Certitude morale. 1880.

[18] First Principles, Second Thousand. London, William & Norgate, 1863, S. 121/22. Vgl. auch den 6. Abschnitt der Principles of Sociology.

[19] First Principles, S. 120.

[20] Les philosophes classiques ([1] 1856) [8] 1901, S. 369 ff.

[21] Le Positivisme anglais. Etude sur Stuart Mill, 1864, S. 141 ff.

[22] Mitgeteilt von Bourget: Pages de critique et de Doctrine, t. II., S. 198.

[23] Durch A. Laugels Aufsatz: Les Etudes philosophiques en Angleterre: M. Herbert Spencer. Revue des deux mondes, 15. Februar 1864, S. 930 ff.

[24] Aufsatz vom 4. März 1874, abgedruckt in Derniers essais de critique et d'histoire, 1894, S. 118.

[25] Dem hier skizzierten Programm ist Ribot als Herausgeber der Revue Philosophique treu geblieben, wenigstens in der ersten Zeit. Vgl. t. I. (1876), S. 3.

[26] H. Taine: Sa Vie et sa correspondance, t. III. (1905), S. 217/18.

[27] „Die mathematisch-metaphysische Auffassung Renouviers von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reise“ hatte 1869 großen Eindruck auf Taine gemacht. Vgl. Sa Vie et sa correspondance, II. 353.

[28] Ebenda III, 238.
[29] Autobiography, II., 326.
[30] Ribot: L'Evolution des Idées générales, [3] 1909, S. 216 ff.
[31] Arréat: Dix ans de philosophie (1891—1900), 1901, S. 153. Im Gegensatz zum 18. Jahrhundert (Betrug), zur Charcotschule und Renan (Illusion) studiert Ribot vorurteilsfrei, z. B. die Extase an der hl. Theresia in „Psychologie de l'Attention“.
[32] Vgl. De la méthode dans les sciences. La psychologie, Paris, Alcan 1909.
[33] Th. Ribot: Choix de Textes et Etude de l'Oeuvre par G. Lamarque [1913], S. 44.
[34] Le Disciple (1889), S. 14.
[35] H. Taine: Sa Vie et sa correspondance, t. IV (1907), S. 114.
[36] Lettres inédites de Barbey d'Aurevilly. Le Correspondant, 10 nov. 1908, S. 485.
[37] Oeuvres complètes de Paul Bourget. Critique II. (1900), S. 15.
[38] Barbey d'Aurevilly bei de Rivasso: L'Unité d'une oeuvre. Essai sur l'oeuvre de M. Paul Bourget (1914), S. 286.
[39] Vgl. sein Essai über Sully-Prudhomme in Pages de critique et de Doctrine, t. II. (1912), S. 172 ff.
[40] Bourget: Etudes et portraits. Portraits d'écrivains et Notes d'esthétique. Edition définitive, 1911, S. 241.
[41] La Nouvelle Revue, t. XIII. (1881), S. 406: Psychologie contemporaine: Charles Bandelaire.
[42] H. Taine: La Vie et sa correspondance, t. IV (1907), S. 138.
[43] Essais de psychologie contemporaine, 1899, S. 14 ff. Die neue These zur Überwindung der Dekadenz heißt: Se subordonner, ce n'est pas seulement servir la société, c'est nous servir (Goethe!)
[44] Vgl. Giraud: Les Maîtres de l'Heure présente. Essai d'histoire morale contemporaine, [3] 1912, S. 260. G. verdanke ich insbesondere den Hinweis auf den Brief an Ritter und auf die Besprechung Daniel Rochats.
[45] Etudes et Portraits. Portraits d'écrivains et Notes d'esthétique. Edition définitive (1911), S. 217 ff.
[46] Ebenda, S. 233 ff.
[47] Größer, aber geistesgeschichtlich belangloser ist die Zahl der Romane, in der der Darwin-Spencersche Evolutionismus verbreitet wird. G. Renard schrieb in bezug darauf: „Betrachtet die Romane unserer Zeit und zählt die, so ihr es vermögt, in denen die Rede ist von natürlicher Auslese, vom Kampf ums Dasein, von den Gesetzen der Vererbung.“ L'Influence de l'Angleterre sur la France. La Nouvelle Revue, 1. Sept. 1885, S. 74.
[48] Le Disciple, S. XI bzw. 19/20.
[49] Ebenda, S. 359.
[50] H. Taine: Sa Vie et sa Correspondance, t. IV (1907), S. 293.
[51] Nouveaux Pastels, 1891, S. 187/8 (Giraud).

Vittoria Colonna als Säule der Gegenreformation.

Von Walter Rothes.

Im Leben des innerlich vollendeten, innerlich vollkommen gereiften Michelangelo spielt eine Frau eine große Rolle: Vittoria Colonna. Nicht daß die Marchesa von Pescara dem gewaltigen Meister kunsttechnisch etwas zu geben gehabt hätte, aber seinem Seelenleben, seiner Weltanschauung wurde sie immer mehr Anreiz und Stütze. Nicht oft wird man in der Geschichte menschlicher Kultur solche ausschließliche Seelenfreundschaften zwischen Mann und Frau finden, durch die nicht nur die beiden Beteiligten, sondern darüber hinaus Mit- und Nachwelt Förderung erfuhren.

Widerhall reformatorischer und gegenreformatorischer Strömungen hat man in dem geistigen Verkehr zwischen Michelangelo und Vittoria Colonna wahrnehmen wollen. Der Deutsche Martin Luther und der Spanier Ignatius von Loyola, ja die Aufklärungszeit sollen aus ihnen gesprochen haben. Die einen bestaunen in den religiösen Anschauungen Michelangelos und in jenen seiner edeln Freundin die wunderbarste Einheit, die anderen glauben tiefgründige Verschiedenheiten in wichtigen Ansichten bei aller Seelenharmonie feststellen zu dürfen.

Für unsere Zwecke ist es ungemein wertvoll, daß Henry Thode, der in seinem „Michelangelo" für diesen wenigstens vom Geist der nordischen lutherischen Reformation — dieselbe von einem optimistischsten Standpunkt aus betrachtet — so viel retten will, als ihm sein Forschergewissen nur irgend erlaubt, zu denen gehört, die in dem Seelenleben und den religiösen Erfahrungen der beiden noch tiefgreifende Unterschiede erkennen möchten. Thode schreibt („Michelangelo und das Ende der Renaissance", Berlin 1903, 2, 360): „... Der erkannten und erlebten Tragik der Welt hatte er (Michelangelo) die Gewißheit des Metaphysischen entgegenzusetzen. Er war ein Christ, Vittoria

strebte danach, es zu sein. Nicht einer kirchlichen Konfession gehörte der Große, der, gewohnt, in aller Erscheinung das Wesen zu erfassen, Dogma, Satzung und Werktätigkeit mit seinem lebendigen Geiste erfüllte und daher an ihnen keinen Anstoß nahm — der Glaube an die Erlösung durch den Gekreuzigten war seine Konfession. So wenig man ihn, wie es irrigerweise wohl geschehen, einen Protestanten nennen darf, ebensowenig einen Katholiken der Gegenreformation, zu deren ersten charakteristischen Erscheinungen Vittoria Colonna zu zählen ist. Dies ist das Unterscheidende. In Michelangelo stirbt die Renaissance, in ihm aber auch gewinnt sie ihre Erlösung. Vittoria Colonna bezeichnet den Übergang aus der Epoche der Renaissance in jene der Gegenreformation die Grenzscheide zweier Zeitalter der italienischen Geschichte." Man erkenne: Thode denkt hier nicht daran, Michelangelo den Katholizismus oder der katholischen Kirche Michelangelo abzustreiten, aber dagegen in Michelangelo den typischen „Katholiken der Gegenreformation" sehen zu wollen, sträubt er sich, und so konstruiert er einen Gegensatz zwischen dem großen Meister und seiner edlen Freundin. Wenn das Wesen der Gegenreformation in der Persönlichkeit des Stifters des Jesuitenordens völlig erschöpft wäre, oder wenn etwa anders geartete Persönlichkeiten als die eines Gian Pietro Carafa (Pauls IV. cf. Concilii Tridentini diariorum pars secunda, O. Panvinii d. collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle, 964 S., Herder Freiburg) nicht ebenso hervorragende Glieder der Gegenreformation wären, z. B. der englische Kardinal Reginald Pole, dann hätte Thode in gewisser Hinsicht Recht. Nicht auf ein subjektives Ermessen über das innerste Wesen des Geistes der Gegenreformation ist angewiesen, was der andere große deutsche Michelangeloforscher Karl Justi über des Meisters religiösen Standpunkt sagt („Michelangelo", Neue Beiträge zur Erklärung seiner Werke, Berlin 1909, S. 425): „Michelangelo war auch jederzeit ein guter Katholik, im gläubigen Herzen und in Befolgung der Obliegenheiten, die den Katholiken machen. Er ist unberührt geblieben vom modernen Heidentum der italienischen Humanisten und auch von den papstfeindlichen Tendenzen der Reformation, obwohl er einst zu Savonarolas Füßen gesessen und im Alter von

einer theologischen Idee ergriffen scheint, die das Zentraldogma Luthers war."

Die Unterscheidungen, wie sie Thode zwischen dem Christentum Michelangelos und dem Geist der Gegenreformation und dementsprechend zwischen den religiösen Anschauungen Michelangelos und Vittoria Colonnas feststellen möchte, können nicht zu Recht bestehen. Michelangelo hielt mit großer Treue an den kirchlichen Satzungen, Gnadenmitteln und Gebräuchen fest. Das beweist unwiderleglich eine ganze Anzahl Stellen aus seinen Briefen, soweit diese uns erhalten sind. Seine feste Überzeugung von der Verdienstlichkeit der guten Werke, von Gelübden, Almosenspenden, Wallfahrten bestrebt er sich fortgesetzt in die Tat umzuprägen.

Man kann sich nun wohl keinen unparteiischeren Zeugen denken, als wenn selbst ein Thode unumwunden zugibt, daß Vittoria Colonna „zu den ersten charakteristischen Erscheinungen der Gegenreformation zu zählen ist".

Den Eindruck dieser von Thode zugestandenen unanfechtbaren Tatsache suchte neuerdings ein Schweizer Professor wieder zu verwischen: Johann J. Wyß: „Vittoria Colonna, Leben, Wirken, Werke", Frauenfeld 1916, — Wenn Wyß, wie er in seinem Vorwort sagt, das gesamte Material über Vittoria Colonna sammeln, sichten und ordnen will, so sei ihm für diese fleißige Arbeit gedankt. Wyß wollte ferner „den Problemen, die sich daraus ergeben, nachgehen und, wo möglich, eine Lösung derselben finden". Was diesen Teil seiner Aufgabe angeht, so hatte er gut daran getan, beizufügen: „Was ich vorschlage, ist natürlich nur eine Hypothese; sie wird aber allen mir bekannten Tatsachen gerecht. Sie mag nicht richtig sein — was verschlägt's? Andere mögen auf dieser Basis weiterbauen." Da wird mir Professor Wyß verzeihen, wenn ich seinen auf „diese Basis" gesetzten Grundbau nach drei Richtungen hin für sehr wenig tragfähig halte: 1. Seine Charakteristik Michelangelos, die jedem Kunsthistoriker, der in die Seele des Meisters geschaut hat, wehe tun muß, ist völlig verzeichnet. 2. Die Beziehungen zwischen Michelangelo und Vittoria Colonna sind noch nie so mißverstanden worden, wie von Wyß. 3. Und das ist schließlich das Wesentliche von Wyß' ganzem Buche: Seine Behauptung,

Vittoria Colonna habe „protestantische Ansichten“ gehabt, widerspricht vollständig bemerkenswertesten Tatsachen.

Berühren wir zunächst die beiden ersten Punkte. Wyß ist kühn genug zu behaupten (p. 96): „... Die petrarkesk-platonische Art, in der Michelagniolo Vittoria Colonna verherrlicht, nachdem sich diese schon längst der Religion zu- und von diesen menschlichen Eitelkeiten abgewandt hatte, ist der beste Beweis dafür, daß er die hohe Frau im Grunde nicht verstanden hat. In seiner Eitelkeit, die im direkten Gegensatz zu Vittorias Demut stand, hat er ihre Beziehungen aufgebauscht. Vittoria Colonna wollte aus Michelagniolo einen wahrhaften Christen machen und seine Kunst in den Dienst der religiösen Erneuerung stellen. Des Künstlers übergroße Eitelkeit verhinderte das erste. Die Inquisition zerstörte Vittorias Pläne. Daher brauchte sie den Meister nicht mehr und zog sich nach 1542 von ihm zurück.“ Wyß möchte hier genau das Entgegengesetzte wie Thode feststellen, der zu der ebenfalls anfechtbaren Unterscheidung kam: „Er (Michelangelo) war ein Christ, Vittoria strebte danach, es zu sein.“ Nur daß Wyß noch viel weiter geht und Michelangelo noch nicht einmal das Streben nach echtem Christentum, sondern nur „übergroße Eitelkeit“ (!) zuerkennt. Nachdem, was wir vorhin schon über Michelangelos religiösem Erleben und Sich-Betätigen feststellen durften, kann solche Einschätzung Michelangelos gar nicht entschieden genug zurückgewiesen werden. Solche Verkennung einem Michelangelo, der tiefergreifende Gebete gedichtet, der an seines Lebens Wende sein ganzes Fühlen in die Verse ausgoß:

> „Nicht Malen und nicht Meißeln friedet mehr
> Die Seele: Gottes Liebe sucht sie einzig,
> Die von dem Kreuz die Arme nach uns öffnet!“
>
> (Sonett, ed. Frei, 147. Übersetzt von Thode.)

Den Beweis dafür, daß der Marchesa von Pescara Michelangelos Anbiederung eigentlich unwillkommen gewesen sei und sie ihn endlich gern abgeschüttelt habe, vermeint sonderbarerweise Wyß mit folgendem Brief Vittorias an Michelangelo erbracht zu haben: „Meinem mehr als herrlichen und mehr als teuersten Messer Michel Agnelo Buonarroti. Herrlicher Messer Michel Angelo! Nicht früher habe ich auf Euren Brief geant-

wortet, da er, sozusagen, nur eine Antwort auf den meinigen war, und ich meinte, fahren Ihr und ich fort uns zu schreiben, so wie es meiner Verpflichtung und Eurer Höflichkeit entspricht, so wird es notwendiger Weise dazu kommen, daß ich die Kapelle der h. Katharina zu besuchen versäume und mich nicht zu gewohnter Stunde in Gesellschaft dieser Schwestern befinde und daß Ihr den Besuch der Kapelle des h. Paulus aufgebt, statt schon beim frühen Morgen, vom Tagesbruch an den ganzen Tag süße Zwiesprache mit Euren Malereien zu halten, die mit ihren natürlichen Lauten nicht weniger zu Euch reden als die mich umgebenden lebenden Personen zu mir, so daß ich meine Pflicht den Bräuten Christi gegenüber versäumte und Ihr dem Stellvertreter Christi gegenüber. Daher, da ich unsere dauerhafte Freundschaft und unsere durch christlichen Knoten geknüpfte, gewisseste Zuneigung kenne, scheint es mir überflüssig durch Briefe meinerseits mir Briefe von Euch als Zeugen hierfür zu verschaffen. Vielmehr dünkt es mir besser bereiten Gemütes eine wirkliche Gelegenheit Euch zu dienen, abzuwarten und ich bitte den Herrn (Jesus Christus), von dem Ihr mir bei meinem Abschied von Rom mit so glühendem und demütigem Herzen sprachet, Er möge mich bei meiner Rückkehr Euch finden lassen, Sein Bild in Eurer Seele so erneuert und so lebendig in wahrem Glauben, wie Ihr es in meiner „Samariterin“ gemalt habt. Und immer empfehle ich mich Euch und ebenso Eurem Urbino.“

In diesem brieflichen Bekenntnis warmer Freundschaft und in der ganz selbstverständlichen Tatsache, daß Vittoria für die Zeit, in der sie in einem Kloster zu Viterbo gemeinsam mit den Nonnen geistlichen klösterlichen Übungen obliegt, ihren Briefwechsel einschränkt, eine Absage an Michelangelo sehen zu wollen, eine Absage an seine „platonische Lobrednerei“, die sie „anfänglich mitleidig belächelt haben mag“, eine Aufforderung, „er möchte sie damit verschonen!“, das ist eine Deutung, die auch dadurch nicht entschuldbarer wird, daß Wyß den Brief nur im Auszug (op. cit. p. 93/94) bringt und Wesentliches wegläßt. Wie gründlich ferner Wyß sich geirrt hat, wenn er (p. 96) apodiktisch erklärt: „Daher brauchte sie den Meister nicht mehr und zog sich nach 1542 von ihm zurück“, das erfahren wir aus dem Briefe, den

ein ehemaliger Hausgenosse Vittorias, Bartolomeo Spatafora, im Jahre 1560 an Michelangelo richtet, um sich eine Gefälligkeit zu erbitten: „Ich weiß gewiß, daß die freudige und glückliche Erinnerung an die Marchesa von Pescara, meine Herrin und Euere größte Freundin, nicht in Euerem Gemüte erloschen sein kann; und Ihr müßt Euch erinnern, daß in ihrem letzten Winter 1546, der für diese heilige Seele zum Frühling ward, ich zu Rom im Hause Ihrer Exzellenz war, nicht als Diener, wie ich es gerne einer so hohen Tugend gegenüber gewesen wäre, sondern als Verwandter und oft sah ich Euch nach Sant' Anna kommen, um mit ihr Euch zu besprechen." (cf. Carl Frey: „Die Dichtungen des M. A." Berlin 1897, S. 357.) — So hat bis zu der Marchesa Tod das „durch christlichen Knoten geknüpfte" innige Freundschaftsverhältnis zwischen Vittoria und Michelangelo angedauert, von dem der Meister selbst einmal später in einem Briefe gesagt hat: „Sie hatte eine sehr große Liebe für mich und ich nicht weniger für sie (mi voleva grandissimo bene ed io non meno a lei), der Tod raubte mir einen großen Freund." (Milanesi: „Le lettere di M. B.", Florenz 1875, S. 528.)

In Gedichten, die von tiefster Empfindung getragen sind, hat Michelangelo das Andenken Vittoria Colonnas gefeiert. „Jeder Gedanke wird zu einem Hymnus für sie; keines (der Gedichte) aber bringt des Meisters Schmerz und Bewunderung für die seltene Frau, in deren Umgang sein hoher Geist und seine schwärmerische Seele Erhebung fand, zu vollerem Ausdruck als jenes Sonett, welches uns als ergreifendes Zeugnis eines durch tiefe Leiden erkämpften Sieges über die Verzweiflung gelten darf." (Thode.) Dieses Sonett, in dem der Meister der Verewigten wie einer Heiligen huldigt, gipfelt in dem Vers:

„Doch rühm' sich der Tod nicht dieser Sonnen Sonne
Wie andre uns geraubt, verlöscht zu haben,
Denn Liebe siegte, ließ sie weiter leben
Auf Erden und im Himmel bei den Heiligen."

Wyß jedoch scheut sich nicht, diese Gedichte (p.95) „Spitzfindigkeiten, aber schlechte Poesie, die jedes wahrhaften Gefühls entbehren," zu nennen. Diesem Urteil halte man gegenüber, was der Zeitgenosse Michelangelos, Ascanio Condivi

(„Vita di M. A.“, Roma, Blado, 1553), von Michelangelo gelegentlich des Ablebens der Marchesa erzählt: „... er trug eine solche Liebe für sie im Herzen, daß ich mich erinnere, von ihm gehört zu haben, über nichts anderes betrübe er sich so sehr, als darüber, daß er, nach ihrem Verscheiden hingegangen, sie zu sehen, ihr nicht, wie die Hand, so auch die Stirne und das Antlitz geküßt habe. Ihr Tod machte ihn für längere Zeit ganz fassungslos und wie der Sinne beraubt.“

Das auf den höchsten Höhen religiösen Erlebens sich treffende innige Freundschaftsverhältnis zwischen Michelangelo und Vittoria Colonna spiegelt sich wider in beider Sonetten, nicht minder in den religiösen Zeichnungen, die der Meister aus eigener Neigung und auf Bestellung der Marchesa für diese verfertigte. — Der portugiesische Maler Francisco de Hollanda nahm an den religiösen Besprechungen teil, die an den Sonntagnachmittagen zu Rom auf dem Monte Cavallo im Klosterhof von San Silvestro stattfanden, und bei denen Michelangelo und Vittoria Colonna sich zu treffen pflegten. Trotz Wyß' Zweifel ist aber auch nicht die geringste Ursache erfindlich, warum Francisco zumal im wesentlichen seiner Berichterstattung keine Glaubwürdigkeit verdienen soll (cf. Francisco de Hollanda: „Vier Gespräche über die Malerei“, herausg. von J. de Vasconcellos. In Quellenschriften für Kunstgeschichte, n. F., IX, Wien 1899). Von größter Wichtigkeit für die religiöse Einstellung sowohl Michelangelos als auch Vittoria Colonnas in jener Zeit der Glaubensunruhen in den verschiedenen Ländern ist die bisher noch nicht betonte Tatsache, daß der geistliche Leiter des genannten Zirkels auf Wunsch jener beiden der gelehrte Dominikanerpater Fra Ambruogio Caterino Politi war, ein „allerpäpstlichster“, grimmigster Verfechter der schärfsten Tonart innerhalb der Gegenreformation, derselbe, der nicht nur Savonarolas Andenken bekämpft, der nicht nur des später verurteilten Exkapuziners Occhino Ketzerei verdammt hat, sondern auch mit Luther und Erasmus im heftigsten Streit lag. Dieser gelehrte theologische Berater des Kardinallegaten J. M. de Monte, nachmaligen Papstes Julius III., der auch auf dem Konzil zu Trient bzw. Bologna eine Rolle spielte, hatte Vittoria Colonna und Michelangelo zu gelehrigen und anhänglichen

Schülern und legte ihnen damals in jenen Konferenzen zu San Silvestro die Epistel des h. Paulus aus.

Solche Feststellungen werfen von vornherein auf die „protestantischen Ansichten", die Vittoria Colonna nach Wyß gehabt haben soll, merkwürdige Schatten. Sogar Wyß selbst fühlt so etwas und schränkt sich dann auch wiederholt selbst ein, so z. B. p. 118: „Mit dem Beweis (bescheidener hieß es: mit der Behauptung), Vittoria habe protestantische Ansichten gehabt, ist nun noch nicht gesagt, sie sei Protestantin gewesen, denn wer mit der katholischen Kirche nicht gebrochen hat, ist Katholik. Aus welchen Gründen sich unsere Dichterin den Verfügungen des Heiligen Stuhls unterworfen hat, können wir nur ahnen. Das Papsttum war mit Italien zu fest verwachsen, als daß es ohne schwere Krisis hätte aufgegeben werden können. Eine Spaltung in zwei Lager war ihr, die immer für Frieden eingetreten war, unerträglich. Sie opfert lieber ihre persönlichen Ansichten dem allgemeinen Wohl. Wie schwer sie das ankam, wissen wir. Die Gegenreform hat ihr das Herz gebrochen. Langsam siecht sie dahin!" Von diesen letzten Sätzen Wyß' muß man sagen: Das Gegenteil von dem, was Wyß feststellen möchte, war der Fall. Vittoria Colonna, welche die letzten Jahre ihres Lebens in Klöstern verlebte, in Gesellschaft frommer Nonnen, bei täglichem Besuch der heiligen Messe, täglichem Empfang der heiligen Kommunion, in geistlichen Unterredungen mit den Schwestern, mit Michelangelo, dann in begeisterter Teilnahme an den Konferenzen des Fra Ambruogio Caterino Politii, genoß gerade damals die glücklichsten, beseligendsten Stunden ihres zur Neige gehenden Lebens. Mündlich und schriftlich sprach die Marchesa von Pescara, die so früh den Witwenschleier empfing, ihrem jungen Gemahl, der in blühendsten Lebensjahren den Heldentod starb, Zeit ihres Lebens nachtrauerte und in religiöser Versenkung Trost suchte, solches aus. In einem Briefe an die Nonnen von S. Caterina in Viterbo aus Rom am 2. September 1544 gedenkt sie dieser Schwestern mit sehnsüchtiger Dankbarkeit, nach deren Beispiel und auf deren Spuren sie dort ein süßes und auserwähltes Leben „vita soave et espedita" zu führen begnadigt war. Hatte sie in Rom auf gleiche Begnadigung zu hoffen? Das war ihre bange Frage an die Schwestern

von Viterbo. Die frommen Schwestern des Klosters Sant' Anna de Funari in Rom ersetzten ihr bald jene von Viterbo. Ihr Seelenberater, Kardinal Pole, hatte im Frühjahr 1544 dauernd Viterbo verlassen und stand ihr nun in Rom wieder zur Seite. Michelangelo, Fra Politi, ihr Beichtvater Tommaso Maggio, die Kardinäle Sadoleto und Morone waren ebenfalls ihrem heiligen, aller Erdenschwere baren Streben entsprechende Freunde. Und so konnte auch die Nachricht vom Tode ihres „Sohnes" — das war er ihr gleichsam, obwohl in Wirklichkeit ihr Neffe — Alfonso del Vasto nur dazu dienen, all ihr Sinnen und Trachten noch ausschließlicher und beglückender auf ein befreiendes und beseligendes „Jenseits" zu richten. In ihrem Testamente bedachte sie die Klöster, in welchen sie als frommer Gast lange Jahre ihres Lebens verbracht hatte: S. Anna und S. Silvestro in Rom, S. Katharina in Viterbo und S. Paul in Orvieto, dankbar und freigebig. Vittoria Colonna starb wie eine Heilige. Der genannte Beichtvater berichtete über ihren Tod ausführlich an Ascanio Colonna; in der letzten Zeit hatte Vittoria Colonna keinen anderen Wunsch mehr, als aufgelöst zu werden, ihren Schöpfer zu umarmen", „abbracciare il suo creatore che tanto desiderava". Des Abends jubelte sie ihrem Beichtvater über die Freuden des nächsten Morgens, „zu beichten und in der hl. Messe zu kommunizieren", „... mi disse, domani mattina mi vorria confessare al dir messa et communicare". Die hl. Sterbesakramente empfing sie mit einer Liebesglut, die jeder Beschreibung spottet.

Wenn Wyß (p. 208/9) schreibt: „1542 hat Vittoria Colonna das sacrificium intellectus (!) gebracht; das ist gleichbedeutend mit Verzicht auf ihr Lebensideal und Verzicht auf ihre künstlerische Produktion", so ist das wiederum eine seiner vielen kühnen Behauptungen, die dadurch nicht richtiger werden, daß er sie mit der größten Selbstverständlichkeit vorträgt. So wenig wie die Marchesa in ihren letzten Lebensjahren „auf ihr Lebensideal — die Vereinigung mit Christus — verzichtete," sondern ihm jetzt erst recht auf dem kirchlich empfohlenen Wege nachstrebte, ebensowenig verzichtete sie von 1542 an auf künstlerisches Schaffen. Selbst wenn Wyß recht hätte, daß die Gedichte Vittorias nach 1542 die früheren an künstlerischem Wert nicht voll erreichten, so bewiese das weiter gar nichts, als daß bei einer älter und

kränklicher werdenden Dichterin auch deren geistige Kräfte in Mitleidenschaft gezogen werden könnten. Aber es ist gar nicht der Fall, und im 362. Sonett feiert die Marchesa noch mit der gleichen Begeisterung die Liebe Christi wie im 81. oder 44. Und wenn sie gerade in ihren letzten Gedichten gern zur Allegorie und zur Metapher greift, weil ihr religiös volles Herz sich im Einfachen nicht genug aussprechen kann, so beweist gerade das Geistesfrische und kein Nachlassen der dichterischen Kunst. Nur bei den Sonetten Vittorias zu Ehren der Mutter Gottes und der Heiligen zieht Wyß umgekehrt auf einmal die späteren vor. Warum? Weil angeblich in diesen späteren Verherrlichungen das Motiv der Fürbitte ausgemerzt ist und nur das der Nachahmung geblieben ist, welch letzteres dem protestantischen Standpunkt weniger entfernt ist. Zunächst ist diese Unterscheidung an sich anzufechten. Wyß konstruiert sich da einen Gegensatz, der nicht besteht. Die Sonette, in welchen die Dichterin in Gebetsform Maria und die Heiligen um ihre Fürbitte anruft, und diejenigen, in welchen sie dieselben wegen ihrer Tugenden preist und zu ihrer Nachfolge einlädt, beweisen sie beide in ganz gleicher Weise als warme Verehrerin der Mutter Gottes und der Heiligen, wie die katholische Kirche in ganz gleicher Weise den Gläubigen die Heiligen zur Anrufung wie zur Nachfolge empfiehlt. Ganz abgesehen davon ist es aber gar nicht wahr, daß in den letzten Sonetten — und gerade in der letzten Zeit nehmen die Sonette zu Ehren der Madonna und der Heiligen sogar auffällig zu — „das Motiv der Fürbitte ausgemerzt" ist. Das heiße Bittgebet zur Mutter Gottes: „Vergine, pura, ora!" mit dem ergreifenden Ausklang „Prega lui dunque, che i mili giorni tristi Ritorni in lieti: e tu, Donna del cielo, Vogli in questo desio mostrarti madre!" (Sonett 379) gehört zu dem allerletzten, was Vittoria kürzeste Zeit vor ihrem Tode gedichtet hat. Hier haben wir den so sonderbaren Fall, daß Wyß dieses Sonett, weil es so in seine Theorie paßt, als Frühgedicht erklärt (S. 195), dann aber bei der Aufzählung aller Sonette (S. 272) zugibt, daß ebendasselbe Sonett in die späteste Zeit, nach 1542, fällt! Erinnern wir noch daran, daß auch Gebetssonette zu Ehren der hl. Büßerin Magdalena, die sich Vittoria zur besonderen Schutzheiligen gewählt hatte und die sie sich zweimal von der Meisterhand Tizians hatte malen lassen, sowie zu Ehren

der hl. Katharina, die der hochgebildeten Marchesa als schützende Freundin besonders wert war, in die späte Zeit fallen. Thode, selbst Protestant, kommt bei der Analyse des religiösen Seelenlebens der Marchesa zu dem bestimmtesten Schluß, daß „Vittoria in ihren Gedichten, wie es Claudio Tolomei in seinem Festhalten am Heiligenkult den Lutheranern gegenüber tat, der Fürbitte der Jungfrau und heiliger Glaubenszeugen nicht entraten konnte.“ (Thode, p. 412.) Um das Ungereimte der Behauptung des Wyß voll zu empfinden, bedenke man, daß die Fürstin Colonna gerade in den späten Jahren bis in die letzten Tage ihres Lebens in Nonnenklöstern weilte und an allen geistlichen Übungen dort teilnahm, wie es also zweifellos ist, daß der frommen Marchesa täglich nicht einmal, sondern sozusagen unzählige Male das Fürbitte heischende „Ave Maria“ von den betenden Lippen floß.

Auf Mißverständnis der katholischen Lehre geht es durchweg zurück, wenn Wyß in Gedichten der Marchesa von katholischer Lehre unterschiedene protestantische Ansichten finden will. Im Wesentlichen handelt es sich da um Sonette, in welchen die menschliche Ohnmacht ohne die göttliche Gnade, Glauben und Vertrauen auf Christus, Rechtfertigung durch den Opfertod des Erlösers behandelt wurden. Gar manches von dem, was Vittorias Gedichte berührten, stand damals im Vordergrund der theologischen Erörterung. Nun ist es aber zweifellos, daß die Neuerer noch vielfach mit katholischen Begriffen arbeiteten. Gewiß kann sich an der Hochschätzung der göttlichen Gnade in den religiösen Gedichten Vittoria Colonnas jeder Kalvinist erbauen, und ebenso an ihrer Hochschätzung des Glaubens an die Erlösertat Christi jeder Lutheraner, aber damit stand Vittoria Colonna zugleich fest auf katholischem Boden, den sie niemals zu verlassen gedachte. Wenn Vittoria sich auch der Gnade erfreute und sie besang, so war sie doch keineswegs der Ansicht, daß der Mensch nicht mit der Gnade mitwirken müsse, um sich diese zu verdienen (Kalvin), ebensowenig daß der Glaube ohne Werke genüge (Luther). Der häufige Empfang des Bußsakraments blieb ihr neben dem täglichen Besuch der hl. Messe und dem täglichen Empfang der hl. Kommunion allzeit ein Herzensbedürfnis, was Vittoria, wie schon erwähnt, auf dem Totenbette ihrem Beichtvater gestand.

„Am 6. April 1536 gewährt ihr Paul III. die Erlaubnis, einen tragbaren Altar bei sich zu führen, auf dem ein Priester oder Bettelmönch ihr die Messe lesen könne, einen Bettelmönch zu ihrem Beichtvater zu nehmen und in jedem Klarissinnenkloster verkehren zu dürfen, welche Erlaubnis dann am 20. Dezember auch auf den Besuch von Männerklöstern ausgedehnt" wird (cf. Colonna, Vittoria: „Carteggio", herausgegeben von Ferrero und Müller, II. Auflage von Tordi, Turin 1892. Die Briefe und Dokumente, S. 102, 126). Erst recht zeigt uns diese Stelle des „Carteggio", wieweit Vittoria von den Abendmahlslehren der nordischen religiösen Neuerer entfernt blieb!

Höchst fatal mußte für Wyß sein, daß die fürstliche Dichterin in einer ganzen Reihe von Sonetten begeistert das Lob der „guten Werke" singt. Er beruhigt sich als Kalvinist damit, daß, wie er sagt, „für Kalvin, der die Ehre Gottes ins Zentrum stellt, die Verherrlichung Gottes im Handeln die eigentliche Probe der individuell-persönlichen Echtheit der Religion ist" (p. 116). Mit dieser Stilübung glaubt also Wyß den Gegensatz zwischen Vittorias Werkheiligkeit und dem absoluten Prädestinatianismus, der doch das Wesen des Kalvinismus bildet, überbrückt zu haben. Aber warum hat denn der Kalvinismus das Klosterleben, das Vittoria aufsuchte, um dort „die Verherrlichung Gottes im Handeln" zu betreiben, verboten? Warum hat er die Klöster, in welchen allein die Marchesa sich wohlfühlte, zerstört? Eine der letzten Lebensfreuden der heiligmäßigen Fürstin war es, daß der Papst ihr gestattete, ein neues Frauenkloster am Abhange des Monte Cavallo zu Rom zu bauen, und eine ihrer letzten längeren Unterredungen mit Michelangelo hatte die architektonische Formung dieses geplanten neuen Klosters zum Inhalt. „Man gewinnt den Eindruck," schreibt Thode (S. 373), „als steigere sich mit zunehmender Erkenntnis der christlichen Wahrheiten der Drang nach praktischer Ausübung ihrer Frömmigkeit" — zwar vornehmlich in Wallfahrten. War sie zweimal in den vorhergehenden Jahren nach Loreto zum Gnadenbild der Madonna gewallt, so faßt sie im März 1537 den Plan ihrer Devotion für den hl. Jakobus in Kompostella und für die hl. Magdalena in Sankt Maximin in Gesellschaft ihres Beichtigers genug zu tun und faßt schließlich sogar Jerusalem als Ziel ihrer Reise ins Auge. Nichts aber schlägt

kräftiger der die katholische Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke leugnenden „Solafides“-Lehre ins Gesicht, als die Tatsache, daß der religiöse Berater der Fürstin, Kardinal Pole, sie vor dem asketischen Eifer übermäßiger Selbstkasteiungen geradezu warnen mußte. „Bevor die Marchesa mit dem Kardinal befreundet war, tat sie sich derart mit Fasten, härener Kleidung und anderen Mortifikationen des Fleisches zu Leide, daß sie fast nur noch Haut auf den Knochen hatte. Vielleicht tat sie dieses, weil sie zu viel Wert auf solche Werke legte und sich einbildete, in ihnen beruhe die wahre Frömmigkeit und Religion und daher auch das Heil ihrer Seele. Nachdem aber der Kardinal sie mahnend darauf aufmerksam gemacht hatte, daß sie durch solche Strenge und Härte gegen ihren Körper Gott mehr beleidige als durch anderes, begann sie von einem so strengen Leben zu lassen und allmählich in vernünftiger und billiger Weise Maß zu halten.“ (Carnesecchi in Colonna, Vittoria: „Carteggio“, p. 337.)

Die geistvolle und tiefreligiöse Fürstin Colonna nahm an den ihre Zeit bewegenden religiösen Fragen und Bestrebungen zur inneren Reform der Kirche den regsten Anteil. Bei ihren keine Grenzen kennenden geistigen und seelischen Interessen, bei ihren und ihres Geschlechts weit verzweigten, internationalen Beziehungen war es nur selbstverständlich, daß die Marchesa zeitweilig auch des Umgangs mit einzelnen im Vordergrund geistiger Bewegungen stehenden Persönlichkeiten nicht entriet, die später von der Einheit der Kirche abfielen. Sowie ein solcher Abfall bekannt wurde, war natürlich die betreffende Persönlichkeit für Vittoria abgetan. So hatte ihre geistiges Verständnis suchende Seele sich in Juan Valdes, Pietro Carnesecchi und Bernardino Occhino getäuscht. Letzteren Exkapuziner lieferte später gerade sie seinen „Henkern“ in die Hände (cf. Thode, S. 387). Bei aller Entschiedenheit aber, mit der die Marchese Abfall von der Kirche und Ungehorsam gegen dieselbe verdammte, entsprach es doch wieder vollkommen ihrem so echt christlich liebevollem und so fraulichem Herzen, daß sie gerade diejenigen unter den römischen Kirchenfürsten zu ihren engsten Freunden und Beratern wählte, die nicht nur im Geiste der Liebe und Milde die „Arche der

Kirche" gesteuert, sondern die auch in solchem Geiste die Wiedervereinigung der von der Kirche Getrennten betrieben. Als solche wären vor allem zu nennen die Kardinäle Morone, Sadoleto, Contarini und Pole. Nicht zu vergessen ist auch, daß manche Definitionen der Rechtfertigungslehre eine offene Frage waren, solange das Tridentiner Konzil nicht gesprochen hatte. Die Kardinäle Pole und Morone wurden vom Papst als Legaten nach dem Konzil zu Trient entsandt. Der englische Kardinal Reginald Pole war aussichtsreicher Kandidat für die Papstwahl nach dem Tode Marcellus II., nachdem übrigens Paul III. schon kurz vor seinem Tode Vittoria Colonna gefragt hatte, welchen der Purpurträger die Marchesa ihm rate, als seinen Nachfolger zu empfehlen. Statt Pole jedoch siegte im Konklave das Haupt der Intransigentenpartei, der Kardinaldekan Gian Pietro Carafa, der als Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestieg (cf. Panvinius bei Merkle II, 263). Später erließ dieser Papst sogar ein Anklageverfahren gegen Morone und Pole, das aber zu einer glänzenden Rechtfertigung der beiden Angeschuldigten unter Pius IV. führte. Wie Kardinal Contarini, der Förderer einer Vermittlungstheorie in der Rechtfertigungslehre, so gehören auch die beiden anderen Freunde der Fürstin Colonna, die Kardinäle Morone und Pole, zu den leuchtendsten Zierden der katholischen Hierarchie aller Zeiten. Wie Contarini nur deswegen in seiner Theorie der Solafideslehre der nordischen Neuerer so übermäßig weit entgegenkam, um dadurch der „lutherischen Pest" (Ausdruck Contarinis) um so wirksamer zu begegnen, so war auch gerade der Kampf gegen die Häresie die Hauptaufgabe, die sich Kardinal Pole als päpstlicher Legat in England und Erzbischof von Canterbury gestellt hatte (cf. Thode S. 390). Kardinal Pole war durch seine Mutter, eine geborene Gräfin Salisbury, mit dem englischen Königshaus verwandt. In Capentras schrieb Pole die entschiedene Apologia ad Carolum V. gegen Heinrich VIII., der ihn dafür ächten ließ und wiederholt am Leben bedrohte, Poles Bruder, Lord Montagu (1538), und dessen 90jährige Mutter (1541, kanonisiert 1886) hinrichten ließ. Und gerade Kardinal Pole war der allervertrauteste Seelenführer Vittoria Colonnas. Seinem Rate ergab sich

die Marchesa ganz blindlings. Nach der Hinrichtung seiner Mutter bat er die darüber aufs äußerste ergriffene Fürstin, Mutterstatt an ihm zu vertreten und brachte Vittoria, die tiefgerührt darauf einging, dann tatsächlich die Verehrung eines Sohnes entgegen. (cf. Antoni, C. M. „The angelical Cardinal, Reginald Pole" London, 1909.) Mau versteht, wenn, vollständig erfaßt, von dem Versöhnung und Verständigung erstrebenden Standpunkt der Kardinäle der „milderen Richtung", der Contarini, Morone, Pole, Sadoleto, aus, welche die durch den Opfertod Jesu gewonnene Erlösungsgnade für die Menschheit und das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit besonders stark betonten, nun auch die Gedichte ihrer Freundin Vittoria Colonna hiervon sehr kräftig widerhallen, und man findet hier die Erklärung dafür, daß Wyß und Genossen hier Anklänge an die Lehrmeinungen der nordischen Neuerer vernehmen wollen. Meine Darlegungen dürften gezeigt haben, wie völlig unerlaubt es ist, hier von „protestantischen Ansichten" zu reden.

Gerade folgender Umstand beweist, welchen Wert Vittoria Colonna darauf legte, daß ihre Anhänglichkeit an den Katholizismuß und ihre Unterwerfung unter das päpstliche Lehramt nicht bezweifelt wurden: Die Marchesa wollte noch kurz vor ihrem Tode den Neudruck derjenigen ihrer religiösen Gedichte verhindern, von welchen sie in übertriebener Angst fürchtete, daß von der Kirche Abgefallene diese oder jene Stelle daraus zugunsten einer ihrer neuen Lehrmeinungen deuteln könnten. Die Fürstin aber besorgte sich, obwohl keines ihrer Gedichte jemals von der gewiß vorsichtigen römischen Zensur angefochten war. Und so ließ Donato Rullo trotz der Fürstin Verbot den Neudruck vornehmen, nachdem vorher die Fürstin selbst oder — weniger wahrscheinlich — Rullo, geistlicher Rat und Spiritual in Viterbo, zur Beruhigung der Marchesa einzelne Stellen geklärt bzw. vor Mißdeutung sichergestellt hatte. Solche Sonette liegen nun also in zwei Fassungen vor, je nachdem sie die alte Ausgabe oder den Neudruck von 1546 zur Grundlage haben. Wyß blieb es wieder vorbehalten, bei den Ausgaben Rota (Bergamo, 1760) und Visconti (Rom, 1840) von „Fälschungen" (!) zu reden. (Wyß S. 116; cf. dagegen über den Neudruck der „Rime d. V. C." trotz des Sträubens der Fürstin dagegen aus Gründen der Betonung ihrer Katholizität den Brief Donato Rullos an den Bruder der Mar-

chesa, Ascanio Colonna, Venedig, vom 13. November 1546, abgedruckt bei Tordi, „Il codice delle rime di Vitt. Col., etc.", Pistoia 1900.)

Nichts entsetzte die edle Fürstin mehr als der Gedanke, daß auch auf sie der Verdacht der Häresie ruhen könnte, daß Carafas Späher, da sie doch mit Occhino, mit Carnesecchi vor deren Abfall zeitweilig geistigen Verkehr hielt, auch auf sie — wie dies aus den späteren Inquisitionsakten hervorgeht — ihre Augen gerichtet halten könnten. Und doch behält der Protestant Thode vollkommen recht, wenn er sagt: „Sie gehörte der Welt an, von der sich zu scheiden auch Männer wie Contarini niemals gesonnen sein konnten. Die Geschichte ihres vornehmen Geschlechts und ihre geistige Bildung bannten sie in den Kreis einer Kultur, welcher das bloße Wort Häresie ein Greuel war und die Vernichtung aller Ideale bedeutete." Und so fanden vor allem die gegenreformatorisch strengen Orden der Kapuziner und der Jesuiten die eifrigste Förderung durch die Marchesa von Pascara. Die Herzogsfamilie der Gonzaga von Ferrara für den Jesuitenorden zu begeistern, so daß der Herzog die Jesuiten zu seinen Cappellani ernannte, war ausschließlich Vittoria Colonnas Werk. Und wenn der Jesuitenorden in der Folgezeit, nach eigener Aussage des hl. Ignatius, sich gerade durch die auffallenden Vergünstigungen und Empfehlungen des Herzogs von Ferrara so rasch und weit entwickelte und verbreitete, so hat er das also indirekt nur seiner Gönnerin Vittoria Colonna zu verdanken, die dem Orden auch finanziell mächtig beisprang. (Darüber kann sogar Wyß nicht hinweg; cf. S. 75/76.)

In einer Reihe von Sonetten besingt Vittoria Papst und Papsttum, zugleich läßt sie den Wunsch erklingen, „daß die versprengten Schäflein froh in den Schoß der Kirche zurückkehren möchten". Dann wieder wünscht unsere Dichterin für alle Kämpfe den „heiß ersehnten Siegestag" herbei, der „unserer Zeit endlich Glückseligkeit bringe, von Petri großem Mantel rings umschlungen". Und nun kann ich einem sehr unverdächtigen Zeugen für das, was festzustellen ist, das Wort geben: Wyß selbst S. 107f.: „... Ins andere Lager überzugehen, war für sie (Vittoria) ein Nonsens. Von ihr behaupten, sie habe nicht die Kraft gehabt, bei ihren Ideen zu bleiben, heißt die Reform in

Italien nicht verstehen. Für die Italiener entbehrt der Gedanke, sich von Rom zu trennen, jeder Logik. Vittoria dachte in dieser Beziehung wie Savonarola und wie mit ihm alle Italiener."

Nach solchen Erkenntnissn wird sogar einem Wyß bei seiner „Beweisführung", daß Vittoria Colonna „protestantische Ansichten" (im Sinne von unkatholischen) in ihren Gedichten geäußert haben sollte, unbehaglich. Und nach Abschluß seiner „Beweisführungen" tritt er, vielleicht unbewußt, aber darum nicht minder auffällig, selbst einen sehr starken Rückzug an, indem er in denjenigen Sonetten Vittorias, in denen er anfangs „protestantische Ansichten" witterte, jetzt nur noch den „Berührungspunkt zwischen Protestantismus und katholischer Reformation des 16. Jahrhunderts" findet! So hat Wyß das Kartenhaus, das er mit vorgefaßter Meinung aufbaute, selbst zusammengeblasen. Der Vorstoß aber, den das 1916 als neuestes Werk über Vittoria Colonna erschienene Buch von Wyß nichtsdestoweniger bedeutete, erforderte erneut eine Stellungnahme, die scheinbar neuen Gründe drängten zu erneuter kritischer Beleuchtung. Und so ergab sich für uns wiederum Gelegenheit, die untadelig katholische Gesinnung der Marchesa von Pescara hervorzuheben.



Sulpiz und Melchior Boisserée als Kunstsammler.

Ein Beitrag zur Rheinromantik von Wilhelm Schellberg in Berlin.

In den Jahren 1810 bis 1819 war Heidelberg das Ziel zahlreicher Freunde der deutschen Kunst und der deutschen Vergangenheit. Die Brüder Sulpiz und Melchior Boisserée aus Köln hatten an dieser Heimstätte der deutschen Romantik ihre Gemäldesammlung eröffnet, die in trüber Zeit allen vaterländisch Gesinnten Trost und Freude spendete. Kaisern und Königen, Fürsten, Staatsmännern und Gelehrten, Künstlern und Dichtern ward diese Sammlung eine Offenbarung deutscher nordischer Kraft, Größe und Innigkeit. Was die für das deutsche Altertum begeisterten Brüder in Jahren opferreicher Arbeit aus Kirchen und Klöstern, Privatbesitz und Kunsthandel zusammengebracht hatten, das umschloß diese erste und erlesenste Privatsammlung alter deutscher Meister. Sie enthielt die besten Stücke nieder- und oberdeutscher wie rheinischer Meister, sie vermittelte zum ersten Male den staunenden Zeitgenossen einen Einblick in die Entwicklung der nordischen Kunst, sie weckte, ähnlich wie die Heidelberger Romantiker es wenige Jahre zuvor für die Literatur getan hatten, Verständnis für das Kunstschaffen des eigenen Volkes, für nordische Vorstellung und Naturbetrachtung. Die Führer der Klassik und Romantik, Goethe, Wilhelm von Humboldt, Friedrich Tieck, die Brüder Grimm, Joseph Görres und Ludwig Uhland, die Geschichtsforscher J. F. Böhmer und L. von Ranke, Künstler, wie Peter Cornelius, Schinkel, Thorwaldsen, Rauch und Begas, gewannen aus der Betrachtung der Bilder Einblick in die deutsche Vergangenheit und in die alte deutsche Kunst, die sie als neuen wertvollen Bestandteil der deutschen Kultur erkannten. Was vor 100 Jahren die Zeitgenossen begeisterte, was ihre Hoffnung hob und sie freudig in die deutsche Zukunft schauen ließ, das ist heute für uns ein Gegenstand der Bewunderung, Selbstprüfung und aufmerksamen Betrachtung. Heute, wo

es gilt, uns der Eigentümlichkeit deutschen Wesens bewußt zu werden, seiner Wurzeln und Kräfte, seiner Notwendigkeit und Ziele, verstehen wir tiefer und besser, was die Romantik vor 100 Jahren zur Betrachtung der altdeutschen Bilder trieb und was sie veranlaßte, ihre Wurzeln so tief in den vaterländischen Boden zu treiben. In diesem Zusammenhange können wir heute deutlicher als je erkennen, welche Bedeutung die Arbeit der beiden Brüder hat und welche Wirkung von ihrer Sammeltätigkeit und Kunstforschung ausgegangen ist.

Es ist das Verdienst des Bonner Kunsthistorikers Eduard Firmenich-Richartz, die Bestrebungen der beiden Vorläufer moderner Sammeltätigkeit und Kunstforschung in einem umfassenden Werke dargestellt zu haben.[1]

Da werden vor uns lebendig die Wirksamkeit der beiden Brüder in der ersten Hälfte ihres Lebens, die der Sammeltätigkeit und der Kunstpflege gewidmet ist, ihre Bestrebungen, die ganz erwachsen aus den Bemühungen der Romantiker um die geistige und künstlerische Kultur Deutschlands. Gewiß mögen die Romantiker hinsichtlich des Gesamtverlaufs, der Erklärung und Beurteilung des geistigen Inhaltes der Denkmäler genug des Unzuverlässigen und Irrigen ausgesprochen haben, was aber ihre Begeisterung für die Werke der Vorzeit angeht, die unermüdliche Sammeltätigkeit, die Pflege der Überlieferung, so dürfen ihre Verdienste nicht gering geschätzt werden. Sie sind die Wiederentdecker und Deuter eines herrlichen, in Vergessenheit und Verachtung geratenen Erbes, das der Geist der Zeit in blindem Unverstand verworfen hatte. Sie strebten danach, eine glänzende Vergangenheit aus den Resten wiederaufzubauen, sie widmeten sich dem Studium dieser Trümmer und suchten sie für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Diesen Resten haben viele von ihnen Vermögen und Kraft geopfert. Sie haben gerettet, was zu retten war. Es ist ihnen gelungen, den Anteil der ganzen Nation für die heimischen Denkmäler, Bilder und Dome, zu gewinnen und sie zu einem unverlierbaren Bestandteil unseres Nationalbesitzes zu machen.

Wenn es sich um eine Würdigung der Verdienste der deutschen Romantik um nordische Kunstgeschichte und Denkmäler handelt, dann leuchtet der Name Boisserée allen voran.

In den Bruchstücken seiner Selbstbiographie und gelegentlich in seinen Tagebüchern erzählt Sulpiz von seinem Leben. Ähnlich wie bei Görres und Brentano mischt sich auch bei ihm in bedeutungsvoller Weise deutsches und romanisches Blut. Aus dem Lütticher Lande war sein Vater Nicolas Boisserée (geb. 1736) nach Köln gezogen, einem Rufe des Oheims Nicolas de Tongre folgend, der ein bedeutendes Handlungshaus besaß. Elf Kinder, von denen Sulpiz (geb. 3. August 1783) das vorletzte und Melchior (geb. 23. April 1786) der Benjamin war, belebten das Haus der angesehenen Familie, deren Mittelpunkt nach dem frühen Tode des Vaters die Mutter war, die das Handelsgeschäft in alter Weise fortsetzte. Von frühester Jugend an umstanden sie die Denkmäler der Vergangenheit. Gewaltige Bauwerke und Kirchen, Türme und Stadtmauern, Torburgen und Giebelhäuser belebten ihre Phantasie.

So kam es, daß sich schon früh in den Brüdern, namentlich in Sulpiz, ein starker geschichtlicher Sinn und eine beflügelte Phantasie regte, die es verstand, sich in die Vergangenheit einzuleben und ihre Denkmäler zu erfassen. Mit regem Eifer und lebendiger Phantasie betrieben die Brüder das Studium der Literatur und Kunst. Im August 1798 ging Sulpiz nach Hamburg wo die Familie durch die Freundschaft mit dem in Köln tätigen Christian Reinhard wertvolle Beziehungen angeknüpft hatte. Für seine kaufmännische Fortbildung, die eigentlich der Hauptzweck seines Hamburger Aufenthaltes war, hat Sulpiz wenig getan. Desto größeren Gewinn hat er in Hamburg für seine geistige und künstlerische Weiterentwicklung gehabt. Dr. Reimarus weckte in ihm den Sinn für die Naturwissenschaften, Friedrich Perthes, der spätere Freund von Joseph Görres, geleitete ihn zu den klassischen Werken unserer Literatur, bei Sieveking wurde er in das gesellige Leben eingeführt. F. H. Jacobi, Claudius, Gerstenberg und den Theaterdirektor Schröder lernte er dort kennen. Es war nicht erstaunlich, daß die wissenschaftlichen Bestrebungen nach seiner Rückkehr (1799) die Oberhand gewannen. Damals lernte er den geistig überaus regsamen J. B. Bertram kennen und durch ihn die neuere Literatur, die romantische, und namentlich deren Führer Friedrich Schlegel. Sein Verkehr und seine Freundschaft

mit Bertram befreite ihn von dem Zwiespalt zwischen praktischem Kaufmannsberuf und schöngeistigen Bestrebungen. Dem kaufmännischen Berufe sagte er endgültig Lebewohl, um sich einige Jahre lang humanistischen Studien zu widmen. Die begeisterten Schriften Wackenroders und Tiecks, auch Goethes Darlegungen führen ihn zum Studium der Kunst und zur Betrachtung der deutschen Vergangenheit. Die besten Kunstwerke der Welt, die damals der Louvre in Paris barg, lernte er im Herbste 1803 kennen. Die französische Hauptstadt machte auf Bertram und Sulpiz, die miteinander nach Paris zogen, einen gewaltigen Eindruck. Eine noch tiefere Wirkung aber übten auf sie aus die Vorlesungen, die F. Schlegel ihnen von Ende November 1803 bis 11. April 1804 über Philosophie, Ästhetik und Literatur hielt. In der Hauptstadt des fremden Landes wurde ihnen die Größe und Schönheit der eigenen Vergangenheit und Literatur erschlossen. Aber Schlegel führt sie auch ein in die Größe der Kunst des Cinquecento, denen gegenüber damals seine Liebe für die Werke der nordischen Kunst zurücktrat. Die jungen Leute empfingen nicht nur, sie gaben auch: sie führten Schlegel tiefer ein in die Kenntnis des Mittelalters und des Katholizismus, sie führten ihn zur alten Kirche Notre Dame in Paris, vor allem aber lockten sie ihn durch ihre Schilderungen von rheinischer Kunst und rheinischem Leben nach Köln, wohin er mit ihnen im April 1804 zog. Im innigsten Zusammenleben mit den beiden Boisserée und Bertram fühlte sich Schlegel wie in einer zweiten Heimat. In Köln ging ihm die Herrlichkeit der mittelalterlichen Kunst auf, nachdem er vorher auf der Rückkehr von Paris, im blühenden Wiesenlande Flanderns, die ganze Fülle alter Bauwerke geschaut hatte.

Um die alte Kunst Kölns war es damals traurig bestellt. Kirchen und Klöster waren aufgehoben und ausgeräumt. Zwar war manches gerettet worden von Sammlern wie Wallraf und Lyversberg, aber manches Kleinod war untergegangen oder drohte unterzugehen. Da kam auch den Brüdern Boisserée der Wunsch, zu retten, was noch zu retten war. Und so begannen sie ihre bescheidenen Ankäufe. Sie erstanden das erste Gemälde ihrer Sammlung, das heute in der Burgkapelle zu Nürnberg hängt, manche Tafeln und Altarstücke, die sie den Händen roher und

unwissender Menschen entrissen. Alles das zu einer Zeit, wo ihre Mittel sehr beschränkt waren, wo drückende Fremdherrschaft auf Köln lastete. Vor der Not der Zeit flüchteten sie zu den Werken der führenden Männer der Zeit, zur Vergangenheit auch, die sich ihnen am Rhein in ihrer schönsten Blüte erschloß. Damals trat Sulpiz auch dem französischen Staatsmann K. F. Reinhard näher, der, ein gebürtiger Schwabe, nach abenteuerlichen Wanderjahren französischer Minister und Pair von Frankreich geworden war. Ihm war Sulpiz behilflich bei der Übersiedlung an den Rhein. Wurden die Brüder durch Schlegel in die Welt des Geistes und der Vergangenheit geführt, so lernten sie durch Reinhard den Ton der vornehmen Welt kennen. Sie erlangten jene vornehme ungezwungene Sicherheit, die Sulpiz namentlich so wertvoll später wurde. Vor allem ist ihnen Reinhard Führer zu Goethe.

Inzwischen aber gehen die literarischen und künstlerischen Interessen bei ihnen Hand in Hand weiter. Während dieser Zeit des deutschen Unglücks veröffentlicht Tieck seine Minnelieder, Schlegel zahlreiche Aufsätze im Deutschen Museum über die deutsche Literatur des Mittelalters, die Brüder Boisserée richten ihre ganze warme Aufmerksamkeit auf die Kunstaltertümer ihrer Vaterstadt. An den Wänden verfallender Klostermauern entdeckten sie alte Gemälde, unter den Decken der zusammenbrechenden Gewölbe von Kirchen alte Bilder. „Unter dem Spott und Gelächter unserer Mitbürger retteten wir", wie Sulpiz einmal, ihre Sammeltätigkeit Verleumdungen gegenüber verteidigend, schreibt, „eine Menge Bilder aus Staub und Nässe, aus Speichern und Kellern, aus den Händen von Trödlern, Kunsthändlern und Geistlichen, aus verwahrlosten Gebäuden, Nebenkapellen und Gängen, wohin der neue Geschmack die wertvollen Denkmäler alter deutscher Kunst verbannt hatte." So begannen die Brüder ihre Werke in ihrer Vaterstadt, zunächst mit ihren bescheidenen Mitteln, die später durch die Unterstützung zahlreicher Freunde erweitert wurden. Bald dehnten sie ihre Entdeckungsfahrten über das Weichbild der Stadt aus und bereisten die Niederlande, Flandern und Brabant, wie auch Süddeutschland. Der feingewachsene, geschäftlich gewandte und doch überaus vornehme Melchior führte die geschäftlichen Verhandlungen, während Sulpiz sich um die Schöpfungen wissenschaftlich

und ästhetisch mühte, sie zu ergründen und in die Kultur der Gegenwart zu stellen suchte. Er war das Haupt und Organ der Kunstfreunde, von dem aller entscheidender Antrieb ausging.

Gewiß: vor und neben den Brüdern wurden in Köln Bilder gesammelt, auch waren sie nicht die ersten, die die Wiederbelebung des deutschen Altertums erstrebten und ersehnten. Was sie aber auszeichnet, ist dieses: sie machen durch die vorsichtige Wahl der Bilder, durch Geschlossenheit der Darbietungen die Sammeltätigkeit selbst zu einer künstlerischen Leistung, zu einem Bekenntnis von kultureller Bedeutung; sie erforschen die Werke mit den durch die Romantik geläuterten und erweiterten künstlerischen Anschauungen.

Von Anfang an war ihnen klar, daß nur ein Ganzes Sinn und Zweck haben konnte, und daß die Beschränkung auf die nordische Kunst als Abglanz der christlichen Weltanschauung notwendig war. Für diese Tat gewannen sie zahlreiche Helfer: Künstler und Freunde der mittelalterlichen Kunst. Für diese Bestrebung wußten sie geschickt Freundschaft und Familie auszunutzen, zahlreiche Verbindungen vom Domherrn bis zum Küster und Kirchenmeister, zu Familien, die alte Bilder besaßen, anzuknüpfen. Sie verstanden es, stets den rechten Zeitpunkt zu erfassen. So wußten sie aus der Sammlung von Bettendorf in Aachen, des Freiherrn von Hilgers in Köln wertvolle Niederländer sich zu verschaffen, so retteten sie Kleinodien der Hochgotik beim Abbruch des Franziskanerinnenklosters St. Klara in Köln. Von A. I. Schöllgen erhielten sie mehrere Dürer, aus St. Columban die herrlichen Schöpfungen Rogers.

Köln, damals eine französische Provinzstadt, war nicht der Boden, auf dem die alte deutsche Kunst neue Blüten treiben konnte. Erst die Übersiedlung nach Heidelberg weitete den engen Kreis, der hemmend auf die Erfassung des Wertes und der Bedeutung der Sammlung wirkte und rückte sie in den Zusammenhang mit jener literarischen, nationalen Bewegung, die von Heidelberg ausging und durch die Namen Görres, Brentano und Achim von Arnim gekennzeichnet ist. Es war kein äußerer Zufall, der die Brüder nach Heidelberg trieb, dem ehemaligen Sitz der deutschen Romantik; es war das Gefühl und die Überzeugung, Geist von ihrem Geiste zu sein, die sie hieß, in der Neckarstadt

ihren Bildersaal zu öffnen. Die Brüder empfanden, daß Görres, Brentano und Arnim, die Sammler alter deutscher Lieder, die Erneuerer der alten deutschen Zeit, die Herausgeber alter deutscher Werke, und sie, die Hüter alter deutscher Denkmäler, schließlich das Gleiche wollten, mochte sich der Kreis der Romantiker selbst in Heidelberg auch aufgelöst haben. So zogen die Brüder in die Neckarstadt, nicht etwa um der Heimat den Rücken zu kehren. Nein, ihr Blick blieb stets auch im „Auslande" auf Köln, den Niederrhein und die Niederlande gerichtet, wo ihre Familie lebte, ihre Sammlungen wurzelten und schließlich auch ihr Geschäft gedieh.

Am 31. März waren die Brüder in Heidelberg, nachdem Melchior kurz zuvor noch mit Wallraf das große Altarwerk aus St. Maria im Kapitol eingetauscht hatte. Am 18. November 1827 traf die erste Bildersendung ein. Am 6. Dezember zählte die Sammlung über 200 Bilder, und Sulpiz stellt in seinem Tagebuch fest (1827): „Die Sammlung großenteils in Heidelberg angelegt. Der Anfang in Köln. Die Jahre 1810—1814 sind die ergiebigsten gewesen." In Heidelberg wurden die in Köln an mehreren Stellen verstreuten Bilder zu einem Ganzen vereinigt, zu einer Sammlung nordischer Tafelbilder, die in die Vorstellungskreise und künstlerischen Mittel des deutschen Altertums einführten und das Verständnis für die mittelalterliche deutsche Kunst förderten. Die glänzende Fülle des Gebotenen, die Kraft des christlichen Gedankens, der Handlungen und Charaktere beherrschte, überraschte alle Betrachter, die von den beiden Brüdern in weltmännisch liebenswürdiger Zugänglichkeit zu den Bildern geleitet wurden. J. F. Böhmer, der Frankfurter Geschichtsforscher, rühmt die umfassende Gelehrsamkeit der beiden Brüder, ihr natürliches Wesen und ihre Lehrgabe. Er preist ihre Sammlung und die persönliche Einwirkung, wodurch sie erst „recht eigentlich die praeceptores Germaniae gewesen seien". In bescheidener Sicherheit vertraten sie ihre Kunstauffassung und boten durch ihre Sammlung weitesten Kreisen lebendigen Anschauungsunterricht.

Zu den meisten Männern, die vor kurzem in Heidelberg gewirkt hatten oder damals dort lehrten, standen die Brüder in engen Beziehungen. Das gleiche Interesse für die Gotik, den Kölner Dom und alte deutsche Bilder vereinigte sie mit Görres,

der gleich ihnen eifriger und glücklicher Sammler war. Clemens Brentano, „der schrecklich auf den Bilderhandel versessen,“ und Achim von Arnim, der ein Freund guter Kopien war, hatten Heidelberg verlassen. Von den Männern, die von romantischem Geiste erfüllt waren, traten sie näher dem Altertumsforscher Georg Friedrich Creuzer, dem Theologen und Philosophen Karl Daub, dem Historiker Friedrich Wilken und dem Juristen Justus Thibaut, um nur die bekannteren zu nennen. Schon bald hatten sie sich eine bedeutende Stellung in Heidelberg errungen, die ihnen die Möglichkeit gab, mit entschiedenem Selbstbewußtsein ihre klar erkannten Ziele weiter zu verfolgen. Damals faßt Sulpiz bei der Betrachtung rheinischer Ruinen den Gedanken an die Gründung einer Gesellschaft deutscher Altertumsforscher.

Immer noch hält er seine Beziehungen zu seinem einstigen Lehrer Friedrich Schlegel aufrecht, trotzdem er sehr zu Goethe hinneigte. Allerdings lehnt er Schlegels Bitte, „Korrespondent für das Kunstfach“ an dessen Zeitschrift Das deutsche Museum zu werden, ab. Statt dessen gibt er dem Freunde in einem eingehenden Schreiben Auskunft über den Stand der Sammlung. Das Mitgeteilte wird wohl der Inhalt dessen gewesen sein, was er seinen Besuchern vorzutragen pflegte. Mehr und mehr verdichteten sich seine Anschauungen zu der Vorstellung einer universalen christlichen Malerei im Mittelalter, die als letzter Sproß der hellenischen Antike ihren Geist offenbarte in der Anmut, Pracht und dem Gleichmaß, das sie über ihre Werke ausbreitete. Nur durch äußere Abweichungen, durch größere oder geringere Durchdringung und Vollendung seien die Werke der verschiedenen Pflanzstätten dieser künstlerischen Kultur unterschieden. Das Erwachen der Persönlichkeit konnte Sulpiz wie Schlegel nicht verborgen bleiben. Sie schrieben es dem im 15. Jahrhundert erfolgten Erstarken der nationalen Eigenart zu. Die folgende Entwicklung erfassen sie unter dem Gesichtspunkt des Wirkens verschiedener Kräfte und Richtungen, die sich folgen und ablösen, eine Auffassung, für die ihnen Goethe in „Kunst und Altertum“ einen starken Rückhalt gab. Nachdem Goethe gesprochen, erschien ihnen die Sache entschieden und aller weiteren Erörterung entrückt.

Schon längst hatten die Brüder Boisserée, die sich ganz als Entdecker und Deuter der unverstandenen nordischen Kunstblüte fühlten, ihre Blicke auf Goethe gerichtet in der Hoffnung, ihn, den Hauptvertreter der modernen Weltauffassung, für die Kunst eines van Dyck oder Memling zu gewinnen. Durch sein Eintreten für ihre Sache hofften sie das Zeitalter zu gewinnen, alte Vorurteile zu zerstreuen, Bewunderung der Welt für die altdeutschen Bilder und die Kultur, aus der sie erwachsen waren, abzunötigen. Schon 1808 hatte Friedrich Schlegel Goethes Aufmerksamkeit auf die altdeutschen Gemälde gerichtet, und jetzt hegte der Schüler Schlegels die Hoffnung, den großen Weimarer für die christlich-gotische Kunst zu gewinnen, wenigstens ihn dazu zu bringen, die Gleichberechtigung der Gotik neben der Antiken zuzugestehen. Leicht konnten sie an Goethes eigene Stimmungen und Erinnerungen anknüpfen: an Goethes Straßburger Aufsatz, der dem Gedächtnis Erwin von Steinbachs gewidmet war, an die Behandlung der deutschen Sage in Faust, an das freundliche Verständnis, das er in den Wahlverwandtschaften den Kunstbestrebungen der Romantiker entgegenbrachte. Empfand Goethe früher eine gewisse Hinneigung zu der herben Kunst altdeutscher Meister, so hatte ihn der Einfluß seiner italienischen Reise mehr und mehr den Einflüssen nordischer Kultur und Kunst ferngerückt. Der nordische Stil will ihm nicht behagen, wie auch der Gegenstand der christlichen Gemälde Goethe fremd und bisweilen peinlich ist. In den Tagen der Hochblüte seiner klassischen Richtung hat für ihn nur das Glänzende, Hoheitsvolle, Strahlende und Reinmenschliche Wert und Würde. So ist es klar, daß das Beginnen der Brüder, namentlich Sulpiz', kein leichtes war.

Beziehungen zu Weimar fehlten Sulpiz nicht, nur durfte er von den meisten, die er hatte, keinen Gebrauch machen. Von Achim von Arnim, Schlegel, Tieck, Wackenroder, Cornelius und Overbeck wollte Goethe nichts wissen, namentlich nichts von den „Phrasen der neukatholischen Sentimentalität". Gestützt auf die Empfehlungen C. Fr. Reinhards und seine eigenen persönlichen Eigenschaften naht Sulpiz sich Goethe. Nach anfänglichem Ausweichen nimmt Goethe Kenntnis von einer Mappe Bilder, die ihm sehr gefallen und auch dem Hofe vorgelegt werden. Bald kann Sulpiz Goethe eingehend seine Pläne mitteilen. Er empfängt

Goethes Lob und Anerkennung, die allerdings mehr der Gesinnung und der Mühe gelten, als der Sache. Bertram hatte recht erkannt, daß die Gotik für Goethe nur ein Dokument einer Stufe der menschlichen Kultur ist. Die Neigung der Jugend zu dem Mittelalter hält er nur für einen Übergang zu einer höheren Kunstregion.

Am 3. Mai 1811 steht der Apostel der christlich-mittelalterlichen Kunst vor dem Olympier. Dank seiner Begeisterung, seiner rheinischen Unbefangenheit und seiner Verständigkeit wußte er Goethes eisige Unnahbarkeit bald zu besiegen. Was Goethe an Bildern sah, fesselte ihn und regte längst vergessen geglaubte Stimmungen der Straßburger Zeit in ihm wach. Reinhard kann als Ergebnis der Begegnung Sulpiz' mit Goethe seinem jungen Freunde mitteilen: „Zu Ihrer Meinung bekehrt haben Sie ihn nun wohl nicht, aber gefallen haben Sie ihm, und er ist Ihnen wirklich zugetan." Wenn dieser Bescheid auch nicht den überschwenglichen Äußerungen von Sulpiz entsprach, so konnte die Brüder doch mit der Aufnahme, die Sulpiz bei Goethe gefunden hatte, zufrieden sein. Goethes warmer Anteil steigerte die Begeisterung der beiden Brüder und ihre Freude an den Studien, die Sulpiz in Dresden und Böhmen fortsetzte. Einem stürmischen Briefe Sulpiz', der sehnlichst eine öffentliche Empfehlung Goethes verlangte, setzte Goethe die Ruhe des Olympiers entgegen und den Rat, „die Hauptsumme der bisherigen Arbeiten ihm zu rekapitulieren".

Inzwischen sorgen andere Kreise für die Bekanntmachung der Galerie. Helmina von Chézy berichtet über sie in Fouqués „Musen", Amalie von Helvigs Beschreibung erschien in Schlegels Deutschem Museum. Unermüdlich bemühen sich die Brüder um neue Erwerbungen. Heimische Fundstellen und die benachbarten Niederlande gewähren manch wertvolles Stück. Nachdem Sulpiz die Schrecken der militärischen Konskription überstanden, gelingt es ihm, auf einer Erholungsreise mehrere wertvolle Schöpfungen von Hemmelink und van Eycks zu erstehen. Währenddem hatte Sulpiz beständig mit Goethe Gedankenaustausch gepflegt. Mehr als er zu hoffen wagte, ward ihm zuteil: Goethe gedenkt in seinem großen Lebensbericht „Dichtung und Wahrheit" mit freudigem Lobe der Bestrebungen des jungen Freundes, der längst

Entschlummertes in ihm wieder zu neuem Leben geweckt und ihn begeistert hatte, Anwalt deutscher Art und Kunst zu werden. Mit Liebe wendet er sich der gotischen Bauart zu, die von nun ab, wie Goethe vorschlägt, deutsche Baukunst genannt werden soll, dem Straßburger Münster und dem Kölner Dome, alles in den Bereich eigenen Lebens und Erlebens ziehend. Voll heißen Dankes schreibt Sulpiz dem großen Freunde: „Ihre feste, ernste Liebe leuchtet mir freundlich und ermunternd im dunkeln, wogenden Sturm der Zeit wie ein unverlöschbares Licht aus ferner höherer Heimat; solche Teilnahme bei dem Bewußtsein einer großen, schönen Sache gibt Zuversicht und Hoffnung, trotz der größten Schwierigkeiten das Ziel zu erreichen, dem ich mein Leben gewidmet habe." Es ist ergreifend zu sehen, wie im großen Kriegs- und Befreiungsjahre 1813 die Brüder mit jugendlicher Kühnheit den Plan faßten, ihre Sammlung auszubauen und Sammeltätigkeit und Kunstpflege als Lebensberuf zu betreiben. Was andern Liebhaberei war, ist ihnen ernster Beruf, ja vaterländische Pflicht.

Goethe empfängt fortgesetzt Bericht über die Entwicklung der Sammlung, über neu erworbene Bilder, die nach Wesen und Form beschrieben werden. Sehnlichst hoffen die Brüder, daß Goethe einmal wieder die Schritte nach der alten Heimat am Rhein lenke und dann auch den Bildersaal in Heidelberg besuche. Ihren Aufenthalt in der Neckarstadt halten sie für kurz, sie erwarten, daß sich ein reicher Freund oder Fürst finden wird, der ihnen die für die Fortsetzung ihrer Bemühungen nötige Unterstützung gibt. In dem gleichen eben erwähnten Briefe an Goethe aus dem Jahre 1814 findet sich das schöne Bekenntnis: „Es ist uns rein um die Sache, um den fruchtbarsten Wirkungskreis zu tun; wir sind von Herzen deutsch und finden uns in ganz Deutschland zu Hause; doch möchten wir vorzugsweise am Rhein, am liebsten in der Vaterstadt unsere Unterkunft finden." Es war klar: ihre Ziele und Bestrebungen gerieten immer mehr in ein Mißverhältnis zu den Mitteln, die sie aufwenden konnten. Sie hofften, daß nach der großen politischen Erhebung des deutschen Volkes auch die Stunde für ihre Sammlungen, jenen kostbaren Schatz deutscher Kultur, kommen werde. Sie mußten darauf sinnen, die erdrückende materielle Last auf stärkere Schultern abzuwälzen. Die rheinische

Heimat, die Vaterstadt, so sehnsüchtig die Brüder auch nach ihr schauten, war nicht in der Lage, ihre gewiß nicht unbescheidenen Forderungen zu erfüllen, noch war die bedrückende Enge die rechte Luft, in der die Bestrebungen der Brüder zur Blüte und Reife kommen konnten. So richteten die Boisserée ihre Blicke auf die Fürsten. Eine Ausländerin, die russische Fürstin Katharina Paulowna, die spätere Königin von Württemberg, war eine große Bewunderin ihrer Bilder, während der Kaiser von Rußland einige Stücke ihrer Sammlung zu besitzen wünschte, was die Boisserée jedoch mit Recht ablehnten. Die Brüder waren der Meinung, daß ihre Sammlung vereinigt und der Allgemeinheit zugänglich bleiben mußte, wenn sie die Wirkung ausüben sollte, die sie ersehnten, und die schon jetzt begann. Denn schon in Heidelberg holten sich Angehörige aller Stände und Schichten Anregungen die Fülle. Männer und Frauen, Staatsmänner und Gelehrte, Schriftsteller, Maler, Architekten, Bildhauer und Stecher waren ihre Gemeinde. Die ganze vornehme internationale Gesellschaft gehörte zu ihr, alles was als Förderer geistiger Güter gelten wollte. Die Kaiser von Österreich und Rußland, der Kronprinz von Bayern, der Erzherzog Johann von Österreich, die Königin von Schweden, der Markgraf von Baden und der Fürstprimas K. Th. von Dalberg und der Fürst Metternich gehören zu ihren Besuchern, wie auch W. von Humboldt, der bisher die Kunst ausschließlich nach den Maßstäben der Antike gemessen, in einem eingehenden Berichte zeigt, welche tiefen Eindruck die altdeutschen Bilder auf ihn gemacht. Daß Romantiker wie J. Grimm und J. Görres voll Bewunderung für das Geschaute sind, braucht nicht gesagt zu werden. Im Herbste 1814 kam Goethe, der in Wiesbaden, am Rhein und in Frankfurt rheinische Stimmungselemente auf sich hatte wirken lassen und so sein Herz für die Eindrücke der Sammlung bereit gemacht hatte. Er gedachte, in das religiöse Empfinden der Vergangenheit einzudringen, er wollte die Macht der großen Meister, eines Jan van Eyck, Hemling und Holbein verspüren. In stillem Genuß, meist allein mit Sulpiz, gab er sich der Betrachtung und dem Studium der Bilder hin. Ihre Wirkung war eine gewaltige. „Da hat man nun,“ gestand er, „auf seine alten Tage sich mühsam von der Jugend, welche das Alter zu stürzen kommt, seines eigenen Bestehens wegen abgesperrt und hat sich, um sich

gleichmäßig zu erhalten, vor allen Eindrücken neuer und störender Art zu hüten gesucht, und nun tritt da mit einem Male vor mich hin eine ganz neue und bisher mir ganz unbekannte Welt von Farben und Gestalten, die mich aus dem alten Geleise meiner Anschauungen und Empfindungen herauszwingt, — eine neue, ewige Jugend, und wollte ich auch hier etwas sagen, es würde diese oder jene Hand aus dem Bilde herausgreifen, um mir einen Schlag ins Gesicht zu versetzen, und der wäre mir wohl gebührend."

Goethe, der vom 24. September bis zum 9. Oktober in Heidelberg weilt, läßt die Betrachtung der Bilder in der gehobensten Stimmung zurück. Er gesteht: „Das waren andere Kerle als wir, ja, Schwerenot! die wollen wir gelten lassen, die wollen wir loben und abermals loben! Die verdienen, daß Fürsten und Kaiserinnen, daß alle Nationen ihnen huldigen!" Trotz dieser Urteile darf man nicht glauben, daß sich Goethe in fremde Bahnen hätte lenken lassen. Offen stellte er immer wieder die grundsätzlichen Unterschiede in ihren Auffassungen fest, immer noch hielt er die Begeisterung für das Mittelalter für eine vorübergehende Erregung, blieb ihm die antike Kunst Vorbild reiner Schönheit. Trotz dieser Einschränkungen waren die Tage am Rheine und in Heidelberg und die Eindrücke, die die alte deutsche Kunst Goethe gab, für diesen von großer Bedeutung. Am Rheine näherte sich Goethe dem nationalen Leben, der eigenen Jugend und dem deutschen Altertum, erfrischt, von neuem Lebensmut erfüllt, kehrte er nach Weimar zurück, unendlich froh, ein neues Betätigungsfeld gefunden zu haben. Denn wie immer ist es jetzt seine Aufgabe, die empfangenen Eindrücke zu verarbeiten, sie in die geschichtliche Entwicklung in Form einer Stufenfolge einzuordnen und zu ihnen Stellung zu nehmen. Daß der „alte Heidenkönig" nicht gewillt war, christliche Anschauungen, die die Bilder ihm vermittelten, höher zu stellen als die liebgewordenen mythologischen, erfahren, wir schon bald mit schmerzlicher Gewißheit. Die gemeinsam verlebten Tage sind der Ausgangspunkt für manche Aussprache in den folgenden Jahren. Wie herzlich Goethe der Freunde gedenkt beweist das Bildnis, das er ihnen Weihnachten 1814 mit einigen andeutungsreichen Versen sendet. Inzwischen bemüht sich Sulpiz, die Eindrücke in Goethes Geist frisch zu erhalten, voll Hoffnung, daß er für sie öffentlich eintritt. Im folgenden Jahre

weilt Goethe wieder in Wiesbaden, von wo er sich auf einige Tage nach Köln begibt. Nachdem er vorher Görres in Koblenz aufgesucht hatte, besichtigt er mit Freiherrn vom Stein Dom und Dombildnis. In Köln und in Frankfurt empfängt sein rheinisches Heimatsgefühl neue Anregung und Belebung. Wiederum ist Sulpiz sein treuer Begleiter. In Frankfurt, namentlich im Hause des Geheimrats Willemer und seiner Gattin Marianne, Goethes Suleika, lebt Sulpiz in nächster Nähe des großen Mannes. Im Verkehr mit ihm gewinnt er eine Fülle von Anregungen und Einblicke, die er in seinen Tagebüchern getreulich aufgezeichnet hat. Das Ergebnis seiner Rheinreise faßt Goethe in dem Ausspruch zusammen: „Ich habe an der homerischen wie an der nibelungischen Tafel geschmaust, mir aber für meine Person nichts gemäßer gefunden als die breite und tiefe immer lebendige Natur, die Werke der griechischen Dichter und Bildner.“ Immerhin gewinnen Sulpiz und Freiherr vom Stein Goethe für die heimischen Kulturinteressen. In einer Denkschrift verspricht Goethe einzutreten für die Begründung eines Verbandes vaterländischer Altertumsfreunde, für die örtliche Pflege und Sammlung von Kunstdenkmälern, wobei er sich gegen jede Zentralisation von Kunstwerken wendet. Goethe hat damals ein gutes Wort gesprochen: „Laßt Düsseldorf wieder etwas haben, wie es in seinen Sälen aufgestellt war, wozu alles in München? Laßt Köln, Bonn, ja Andernach etwas haben! Das ist schön und ein großes Beispiel, daß die Preußen den Petrus (von Rubens) nach Köln zurückgegeben.“

Die genußreichen Unterhaltungen, die beredte Deutung der Denkmäler, die im goldigen Dufte rheinischer Herbsttage aufragten, wirkten auf den alten Herrn immer eindringender und lockten ihm sogar manches Zugeständnis ab. Freilich irrten sich die Brüder, wenn sie glaubten, den Klassizismus zu stürzen, seinen Hauptvertreter umstimmen zu können. Diese Tatsache mußten sie schon sehr bald aus Goethes Sammlung von Studien und Berichten „Ueber Kunst und Alterthum in den Rhein und Mayn Gegenden“ einsehen. Für Goethe handelt es sich in diesem Aufsatze, den er aus Freundschaft geschrieben, weniger aus innerem Antrieb, um eine kühle Untersuchung verlassener Kulturstufen, die aus dem Halbdunkel einer unklaren Begeisterung in

das helle Licht geschichtlicher Kritik gebracht werden sollten. Goethes Anzeige, gegen die Sulpiz offen und deutlich sein Mißfallen ausspricht, hat weder bei den Romantikern noch bei den unbedingten Verehrern seiner Denkrichtung Freude erregt. Die Romantiker sind enttäuscht, die religiösen Gemüter sind verletzt über die Art, wie er christliche Glaubenssätze gleich seltsamen Mythen behandelt. „Fern von den Denkmälern erkaltete bald sein Eifer für die Erforschung des nordischen Mittelalters. Die christlichen Darstellungen blieben ihm innerlich fremd; seiner heiteren Betrachtung des irdischen Lebens entsprachen weit mehr Anmut und Klarheit der Antike" (Firmenich-Richartz). Noch einmal gedenkt er ihren dringlichen Bitten zu einem Besuche zu folgen. Da bricht, nachdem er zwei Stunden unterwegs ist, die Achse des Wagens. Er gibt die Reise auf und hat die Heimat, den Rhein und die Romantik nicht wiedergesehen.

Unterdes hörte die Sammeltätigkeit der Brüder nicht auf. Seit dem Jahre 1815 erfuhr ihre Galerie fortgesetzt Bereicherung. Während Sulpiz nach Süddeutschland ging, zog Melchior in die Niederlande. In Nürnberg entging Sulpiz infolge übertriebener Furcht vor Fälschung die Madonna des Quinten Massys und Dürers Hieronymus Holzschuher. Dagegen erstand er im Pellerhause Dürers Fischfang Petri zu 1500 fl. Melchior mußte in den Niederlanden schon bald erkennen, daß ein billiger Erwerb nicht mehr möglich war, wenn es ihm auch gelang, einzelne Werke zu erstehen, die manche Lücken der Entwicklungsreihe ihrer Sammlung ausfüllte. Die immer größer werdenden Schwierigkeiten veranlassen sie, die weitere Vervollständigung ihrer Sammlung aufzugeben. Sie fahren dagegen fort, die nordischen Malerschulen weiter zu durchforschen, Bilderbeschreibungen zu entwerfen, Urteile abzugeben, die auch heute noch trotz mancher Irrtümer für die Forschung von Wert sind.

Als die Sammlung auch Fernstehenden zugänglich gemacht wurde, mußten die Brüder unwillig und besorgt sehen, wie ihre Belehrungen und Behauptungen Widerspruch fanden. Aloys Hirt, Bury und Hummel griffen damals schon manche Voraussetzungen an und äußerten ihre Zweifel. Die schwerste Probe bestand ihre Ruhe und Höflichkeit, als sie den Mann zuließen, den sie stets als schlimmsten Gegner betrachtet hatten:

H. Meyer, Goethes „Kunstmeyer". Andere Besucher allerdings waren voller Anerkennung. So die großen Plastiker Antonio Canova und Thorwaldsen und die Brüder Grimm. Wilhelm Grimm schreibt entzückt von seinen Eindrücken und weist auf Goethes Ausspruch hin: „Da habe ich nun in meinem Leben viele Verse gemacht, darunter sind ein paar gute und viele mittelmäßige, da macht der Eyck ein solches Bild, das mehr wert ist, als alles, was ich gemacht habe." Und Jakob Grimm urteilt ruhig und bestimmt: „Die ganze Sammlung verdient das größte Lob, weil sie gescheit, glücklich und zur rechten Zeit unternommen ist, und jede andere, selbst die reichste Galerie, bleibt dagegen nur eine Bibliothek, in der einzelne schöne Bücher stehen. Sie kann schon darum, weil eine ganze Malergeschichte bloß aus ihr hervorgehen wird, eigentlich nicht zu teuer bezahlt werden . . . ."

Nicht unbelehrbar waren die Brüder. Die Zeit, wo „Sternbalds Wanderungen" und andere Bücher der Romantik auf sie einwirkten, war vorüber. Sie begreifen jetzt Goethes Abneigung gegen Tiecks Buch. Auch geben sie mehr und mehr ihren Glauben auf an die Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit ihrer Deutungen und zeitlichen Abgrenzungen. Sie bleiben in enger Beziehung zu Goethe sowohl wie zur Romantik, wie auch diese nicht aufhört, sich mit „dem Bildersaal" zu beschäftigen. Noch einmal nimmt die Romantik mit ihren Hauptvertretern Stellung zu dem Werke der Brüder in den schönen Beiträgen in Förstes „Sängerfahrt" (1818), die deutlich die von den auf Goldgrund gemalten Heiligenbildern ausgehende Stimmung widerspiegeln. Die Arbeit der drei Sammler selbst umschreibt sehr treffend Joseph Görres mit wenigen Worten: „Melchior wird noch immer die Bilder schleppen und Sulpiz in der Stube bei den Aposteln (des Heisterbacher Altares) hinter den Büchern sitzen und den Bildern die Nativität stellen, alle miteinander mit serenissimi Bevollmächtigten (Eichhorn und Schinkel) diplomatische Verhandlungen pflegen . . . ."

Die Sammeltätigkeit war den Brüdern nicht nur Kunst- und Vaterlandsliebe, sie war ihnen auch Beruf, sie gab ihnen eine feste Lebensstellung. Sie hofften, daß ihre Sammlung eine nationale Anstalt werde, deren Pfleger sie sein sollten. Zum Teil

sind ihre Erwartungen trotz der Schwere der Zeit, die fast alle derartige Pläne scheitern ließ, in Erfüllung gegangen. Allerdings haben sie lange warten und sehr schwere Opfer bringen müssen, ehe ihre Hoffnungen sich erfüllten. Trotz emsiger Bemühungen der ersten Männer unseres Volkes vermochten Städte und Regierungen die zum Ankauf notwendigen Mittel nicht aufzubringen. Sehnlichst wünscht die preußische Regierung den Ankauf. Vergeblich waren die Bemühungen des Freiherrn vom Stein, das begeisterte Urteil des als Sachverständigen abgesandten Schinkel: der Ankauf kommt nicht zustande. Die Geldnot ist zu groß. Auch die Stadt Köln kann die Mittel nicht aufbringen. Die Verhandlungen mit Frankfurt gelangen ebenso wenig ans Ziel, wie mit Württemberg. In Württemberg, in Stuttgart, wurde die Sammlung noch einmal seit Mai 1819 in schönster Form der Betrachtung dargeboten: 213 Bilder waren in zwölf Räumen untergebracht. Die Jahre in Stuttgart — sie währten bis 1827 — sind eine Zeit fröhlicher Ernte. Die Jugend Deutschlands drängte sich jetzt heran, um durch Vorträge und Führungen Genuß und Belehrung zu empfangen. So recht empfindet Sulpiz das Glück, auf weite Kreise einer empfänglichen Bevölkerung einen starken Einfluß auszuüben. Damals wenden sie ein neues Mittel zur Verbreitung der Kenntnis ihrer Bildung an: die Wiedergabe durch die Lithographie. Seit Oktober 1820 beginnt der Münchener Künstler Strixner, der sie in Paris hatte ausbilden lassen, Bilder auf Stein zu zeichnen, die das Gefallen der Kenner erregen und die Bekanntschaft mit den Bildern in alle Welt tragen. Trotzdem König und Königin und das württembergische Volk der Sammlung den größten Anteil entgegenbringen, lehnt auch Württemberg den Ankauf ab. Nachdem die Brüder 20 Jahre hindurch ihr Vermögen dem großen Werke geopfert haben, kommen sehr bald die Verhandlungen mit dem kunstliebenden König Ludwig von Bayern zum Abschluß, der als Kronprinz die Bilder in Heidelberg mit Begeisterung und Rührung betrachtet hatte. Glühende Vaterlandsliebe, ein ebenso starkes Verlangen, sich in die Vergangenheit zu vertiefen und deren Schätze zu sammeln, sind kennzeichnend für sein Denken und Wirken. Als er die Galerie sah, regte sich in ihm sofort der Wunsch, sie in eigene große Sammlungen einzuordnen. Am 6. April 1827 schließen die Bois-

serées mit dem Bevollmächtigten Ludwigs einen Vertrag, dem zufolge die Sammlung zum Preise von 240 000 Gulden in den Besitz des Königs überging. Mit diesem großherzigen Entschlusse König Ludwigs ward die Sammlung für Deutschland erhalten und konnte mit andern Kleinodien nordischer Kunst weiterwirken auf Künstler und Kunstfreunde. Zum letzten Male sahen die Brüder die Sammlung in ihrem Gesamtumfang im königlichen Schlosse zu Schleißheim. Immer noch wirkte sie, wie Firmenich-Richartz betont, als ein stolzes Bekenntnis. „Sie hatte in ihrer Geschlossenheit und Sonderart eine Mission erfüllt und in der Zeit nationaler Erhebung für den Wert der heimischen Traditionen und der christlichen Kultur Zeugnis abgelegt. So war sie zum Palladium der romantischen Bewegung geworden". Die Brüder Boisserée erhofften von ihrem Werk auch Großes noch für die Zukunft. Die Förderung kunsthistorischer Erkenntnis stand bei allen ihren Bemühungen an erster Stelle, und sie glaubten, daß aus Vergleichungen und Untersuchungen immer deutlicher und mit unerschütterlicher Beweiskraft die Überlegenheit der alten deutschen Kunst über die von antiken Anregungen genährte ersichtlich sein würde.

Die Geschichte des Wirkens der beiden Brüder, das seinen Höhepunkt erreicht in ihren Bemühungen um den Ausbau des Kölner Doms, dessen „erster Protektor" Sulpiz gewesen ist, stellt ein wesentliches Stück Rheinromantik dar. Zugleich bietet es eine bedeutsame Ergänzung der dichterischen und allgemein geistigen Bemühungen der älteren Romantik und des Heidelberger Kreises, dessen Streben und Wollen getragen ist durch Joseph Görres, Klemens Brentano und Achim von Arnim.



Das tausendjährige Reich in der Apokalypse.

Von Joseph Sickenberger.

Die sechs ersten Verse des 20. Kapitels der Apokalypse waren von jeher eine der Hauptstützen des Chiliasmus. Mag dieser seine Lehre in grobsinnliche oder in vergeistigte Formen geprägt haben, die Annahme eines tausend Jahre währenden Zwischenzustandes zwischen Christi Wiederkunft und dem Weltgerichte schien durch diesen Schrifttext gefordert zu werden, und daß nicht bloß schwärmerisch veranlagte und methodenlos vorgehende Erklärer, wie sie die Apokalypse mehr als jedes andere Buch des Neuen Testamentes gefunden hat, solchen Auffassungen huldigten, sondern auch ein so nüchtern und zuverlässig arbeitender Exeget wie Aug. Bisping[1] († 1884) einen verfeinerten Chiliasmus aus dieser Stelle herauslas und darauf seine Gesamtauffassung von der Apokalypse aufbaute, zeigt, daß hier Beweisgründe vorliegen, die der ernstesten Nachprüfung wert sind. Die Gegner des Chiliasmus begnügen sich meist damit, die große Schwierigkeit, die die Perikope der Erklärung bietet, anzuerkennen[2] und den Deutungsversuch des hl. Augustinus[3], der das Leben der Kirche Christi auf Erden von ihrer Gründung bis zum Ende geschildert findet, mehr oder minder zu empfehlen. Eine erneute Untersuchung der Stelle ist deshalb sicher nicht überflüssig. Sie paßt auch in die Festschrift für einen Kirchenhistoriker. Denn abgesehen davon, daß alle exegetische Arbeit am Neuen Testament historische Arbeit und der Neutestamentler der Historiker des Urchristentums ist[4], hat man gerade die Apokalypse häufig zur Kirchengeschichte in Beziehung gesetzt. Die welt- und kirchengeschichtliche Auslegung, die durch die Kommentare Joachims von Floris (1195) und Nikolaus'von Lyra (1329) eingebürgert wurde und in der Polemik des Reformationszeitalters eine große Rolle spielte, ist bis heute noch nicht völlig aufgegeben[5]. Der Kirchengeschichtler ist also an dem Ertrage der Exegese der Apokalypse ebenfalls direkt interessiert, zumal bei

einer Perikope, die sicher wenigstens indirekt vom Reiche Gottes auf Erden handelt.

Seit Kapitel 12 schildert Johannes die Entscheidungskämpfe zwischen Christus und Satan. Nachdem letzterer durch Michael aus dem Himmel gestürzt worden war, verfolgt er die Messiasmutter und ihre übrigen Kinder, das sind die Christen. Er bedient sich dazu des Meeres- und des Landtieres; jenes kämpft durch seine Könige, also mit weltlicher Gewalt, letzteres wirkt als Pseudoprophet durch Lüge und Zauberei. Einen Sitz schafft sich dieses götzendienerische und gottfeindliche Gebaren in der babylonischen Hure, „der großen Stadt, welche die Herrschaft über die Könige der Erde hat“ (17, 18). Nachdem diesen Feinden des Christentums durch Verhängung der „sieben letzten Plagen“ (15, 1), die je einer Ausgießung einer Schale durch einen Engel folgten, eine letzte Bekehrungsmöglichkeit geboten worden war — allerdings vergeblich (16, 9, 11 und 21) —, setzt das Gericht Gottes in umgekehrter Folge ein, indem zuerst Babel zerstört wird, dann die beiden Tiere in den Feuersee geworfen (19, 20) und ihre zahlreichen Anhänger getötet werden (19, 21) und schließlich Satan selbst auch von der Erde vertrieben wird. Dieser letzte Teil des Dramas vollzieht sich in zwei Akten: Zuerst wird Satan nur auf tausend Jahre (20, 1—3), dann aber nach einem letzten Kampfe für ewig in die Hölle geworfen (20, 7—10). Die zeitweilige Fesselung Satans schildert der erste Teil unserer Perikope[6].

Vers 1: Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ[7].

Dem Auge des Sehers zeigt sich wiederum, wie schon oft, ein Engel. Dieser schwebt vom Himmel auf die Erde herab und trägt die Werkzeuge, mit denen er dann tätig ist. Mit „dem Schlüssel zum Abgrund“ kann die Unterwelt abgesperrt werden. Da nach 1, 18 Christus selbst „der Besitzer der Schlüssel des Todes und des Hades“ ist, hat der Engel seinen Schlüssel wohl von Christus erhalten und ist sein Bote[8]. Auch 9, 1 f. wird „der Brunnen des Abgrundes“, d. h. der Schacht, der Erde und Unterwelt verbindet, mit einem Schlüssel geöffnet, um die Heuschrecken herauszulassen. Außerdem trägt der Engel noch eine große Fessel oder Kette auf seiner Hand.

Vers 2 und 3: καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα τὸν ὄφιν τὸν ἀρχαῖον, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη, (3) καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον, καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.

Johannes schaut in seiner Vision weiter, wie der Engel sofort den Drachen überwältigt und festhält. Der Drache ist dasselbe σημεῖον, das am Anfang dieses zweiten Teiles der Apokalypse (12, 3) dem Seher gezeigt wurde und das dort schon (12, 9) mit der alten Schlange, d. h. der schon im Paradiese auftretenden Schlange gleichgesetzt, mit seinem griechischen (Διάβολος = Verleumder) und hebräischem (Σατανᾶς = sāṭān = Anfeinder, Widersacher, Ankläger) Namen genannt und als Verführer der Welt gebrandmarkt wurde (καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος[9], ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην[10]). Wie ein Kriegsgefangener wurde der Drache vom Engel gefesselt, wozu die mitgebrachte große Kette diente, und nun folgte sein weiterer Sturz. Wie er in Kap. 12 vom Himmel auf die Erde herabgestürzt wurde, so wird er jetzt von der Erde in den Abgrund, d. h. in die Hölle gestürzt. Um aber ein Wiederheraufkommen unmöglich zu machen, verschließt der Engel die Öffnung, durch die der Drache hinabgestürzt worden war. Ja, er legt sogar ein Siegel daran, um ein Aufschließen durch andere zu verhindern. Satan kann infolge dieses über ihm befindlichen vollkommenen Verschlusses nicht auf die Erde zurückkehren und die Menschen nicht mehr, wie er es seit Kap. 12 direkt auf Erden getan hatte, zu Unglauben und Sittenlosigkeit verführen[11]. Nachdem alle seine Gehilfen vernichtet worden sind, wird auch ihm selbst das Handwerk gelegt. Aber das dauert, wie der Seher entweder erfahren oder sonstwie erkannt hat, nur eine bestimmte Zeit, nämlich tausend Jahre. Die Zahl ist wohl, wie schon der hl. Augustinus (De civ. Dei XX, 7) vermutet hat, deshalb gewählt, weil sie die dritte Potenz von 10 darstellt. Die Zehnzahl erscheint in der Apokalypse ja öfter als die irdische Vollzahl[12]. Somit will der Apokalyptiker prophezeien, daß Satan während dieses Milleniums „die Völker nicht mehr in die Irre führen wird“[13]. Nach seinem Ablauf wird er aber „(wieder) losgelassen werden aus seinem Kerker und (aus der Hölle) heraus-

kommen und die Völker (neuerdings) verführen" (Vers 7 f.). Es ist vielleicht auch zu beachten, daß die Apokalypse hier von einer Verführung der „Völker" und nicht allgemein „der Menschen" spricht. Die Art, wie Satan in Kap. 13 ff. auf die Menschheit einwirkt, war ja nicht eine stille, den Einzelmenschen erfassende Verführung, sondern die Gründung und Erhaltung gottfeindlicher Reiche, die er selbst bzw. das Meerestier und seine Könige regierte. Indes will Johannes wohl prophezeien, daß jede, wenigstens direkte Tätigkeit Satans auf Erden eine längere Zeit hindurch unmöglich gemacht werden, dann aber wieder für kurze Zeit sich entfalten wird. Je mehr aber in dieser zukünftigen Periode die Hölle zurückweicht, um so stärker können sich dann himmlische Einflüsse geltend machen. Darum wendet Johannes, wie schon öfter, z. B. 11, 15—19; 12, 10—12; 14, 1—5; 19, 1—8, den Blick wieder nach oben und berichtet von einer neuen Vision (Vers 4—6).

Vers 4: Καὶ εἶδον θρόνους, καὶ ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.

Johannes sieht eine größere Zahl von Thronsesseln, die dann von nicht genannten Personen besetzt wurden. Der Zweck dieses Niederlassens auf den Stühlen war die Fällung von Urteilen in einem Gerichtsverfahren. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß das Wort κρίμα hier nicht im eigentlichen Sinn, sondern in dem von Regierung oder Herrschaft zu nehmen ist. Κρίνειν, κρίμα und κρίσις werden in der Apokalypse immer von der Funktion des Gerichthaltens gebraucht. Es handelt sich also auch hier um Persönlichkeiten, denen richterliche Gewalten gegeben werden, und die Thronsessel sind Richterstühle[15]. Johannes schaut weiterhin die Seelen christlicher Märtyrer. In welcher Gestalt er die Seelen schaut, sagt er ebensowenig wie 6, 9. Man wird an weißgekleidete (6, 11) Wesen in Menschengestalt denken können[16]. Mit großer Breite wird dabei der Begriff Märtyrer umschrieben. Πεπελεκισμένοι sind solche, die durch das Beil (πέλεκυς) hingerichtet worden sind, also Enthauptete (decollati, Vulgata), aber sicher sind sie nur als pars pro toto genannt, weshalb der Codex

Gigas librorum (saec. XIII in Stockholm), Cyprian, Tyconius und Augustinus freier mit occisi übersetzen. Die Vorliebe für feststehende Wortverbindungen veranlaßt Johannes, hier den Grund der Tötung fast mit den gleichen Worten anzugeben, die auch 1, 2 und 9; 6, 9 nebeneinander stehen. Diese Menschen hielten fest an dem Zeugnis Jesu, d. h. der Offenbarung, die er der Welt gegeben hat — 'Ιησοῦ ist wohl Genetivus subiectivus —, und waren, wie es 12, 17 von den Kindern der Messiasmutter heißt, ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν 'Ιησοῦ. Damit hatten sie auch „Gottes Wort" an die Menschheit (vgl. Hebr. 1, 1 f.) gläubig angenommen. Aber dieser Glaube an Christus, den Vermittler der Gottesbotschaft, verursachte ihren Tod. Denn sie mußten deshalb dem Meerestiere (13, 1) und dem ihm zu Ehren errichteten redenden Götzenbilde (13, 14) die Huldigung verweigern, also der gottfeindlichen weltlichen Gewalt, die Götzendienst trieb, gegenüber ungehorsam sein (natürlich in religiöser Beziehung). Äußerlich bekundet sich diese Gegnerschaft dadurch, daß sie das Malzeichen des Tieres, das all seine Anhänger, gleichgültig ob klein oder groß, reich oder arm, frei oder versklavt, auf ihrer rechten Hand oder auf ihrer Stirne sich hatten aufdrücken lassen (13, 16), nicht trugen, oder ohne Bild gesprochen, daß sie auch offen ihre Gegnerschaft gegen Unglaube und Götzendienst bekannten. Nach 13, 15 werden „alle, welche das Bild des Tieres nicht anbeteten, getötet", also sind die hier erwähnten Verweigerer der Tieranbetung sicher Märtyrer, nicht bloß Bekenner oder die Gemeinde der Auserwählten[17]. Es handelt sich aber wohl nicht, wie vielfach behauptet wird[18], um zwei Gruppen von Märtyrern, nämlich um die wegen ihres christlichen Glaubens Hingerichteten und die in der Tierverfolgung Getöteten. Das würde an sich schon keine logische Zweiteilung sein, weil doch die zweite Gruppe auch zur ersten gehört. Sie ist aber auch sprachlich keineswegs gefordert. Der Apokalyptiker wollte die Veranlassung des Martyriums, den Ehrentitel dieser Glaubenshelden und ihr Hauptverdienst besonders ausführlich darlegen. Darum nennt er zuerst ihre Glaubenstreue und dann die Gelegenheit, bei der diese sich bekundet hat, nämlich die Verweigerung der Tieranbetung. Hätte Johannes auf eine durchaus korrekte Konstruktion geachtet, so hätte er schreiben müssen διὰ τὴν μαρτυρίαν 'Ιησοῦ[19] .... καὶ διὰ τὸ μὴ προσκυνῆσαι .... καὶ

μὴ λαβεῖν τὸ χάραγμα κτλ. oder der zweite, negative Grund hätte als Kausalsatz angefügt werden sollen: καὶ ὅτι οὐ προσεκύνησαν.... καὶ οὐκ ἔλαβον. Statt dessen wählte der Verfasser wie so oft eine irreguläre Konstruktion, indem er das in der Apokalypse wie den übrigen johanneischen Schriften vorkommende begründende ὅστις[20] gebrauchte. Es ist also im Deutschen am besten zu übersetzen: „(Ich sah) die Seelen derer, die um des Zeugnisses Jesu willen ... hingerichtet worden sind und die nicht angebetet haben ... und nicht angenommen haben usw." Das ist auch der Sinn der Vulgataübersetzung „et qui non adoraverunt etc.", die sich hier mit dem von Cyprian und Tyconius überlieferten und an das griechische Original noch enger anschließenden Text: „et quicunque etc." deckt. Dagegen überliefern Gigas, Viktorinus und Augustin die Lesart „et si qui non adoraverunt", was auf ein griechisches καὶ εἴ τινες οὐ προσεκύνησαν zurückzuführen ist. Von den uns bekannten griechischen Handschriften liest aber bloß der Sinaitus (א) so (aber ohne καί), und das ist sicher als Hörfehler zu betrachten, da οἵ und εἴ in der damaligen Aussprache (= i) nur durch den Spiritus unterschieden war. Aber für die Erklärung der Stelle hat dieser Hörfehler große Konsequenzen gehabt. Wer so las, mußte die Verweigerer der Tieranbetung als eine von den christlichen Märtyrern verschiedene Gruppe betrachten. Tatsächlich sah aber der Apokalyptiker wohl nur die Märtyrer der seit Kap. 12 geschilderten Tierverfolgung. Entsprechend seiner namentlich in den sieben Briefen (Kap. 2 und 3) deutlich hervortretenden Absicht, immer Strafe und Lohn für das Verhalten der Menschen zu schildern (vgl. 22, 12), stellt er dem Gericht über Satan und seinen Anhang die Belohnung der Christen gegenüber, die ihrem Herrn die Treue gehalten haben. Sie sind zwar hingerichtet worden, aber der Tod blieb nicht ihre dauernde Daseinsweise: ἔζησαν = ἀνέζησαν, sie wurden lebend (wie 2, 8 von Christus und 13, 14 vom Tiere); wenn man übersetzen will „sie lebten" und das „tausend Jahre lang" auch noch hierher beziehen will, so wird der Sinn nicht wesentlich verändert. Da der Apokalyptiker aber nur die Seelen der Märtyrer sieht, handelt es sich um ein Leben der Seele, das ihnen als Lohn für das Martyrium zuteil wurde. Der leibliche Tod hatte keinen Seelentod zur Folge. Dieses Seelenleben schließt aber eine so enge Gemeinschaft mit

Christus in sich, daß es auch ein „Mitherrschen mit ihm“, eine Teilnahme an seinem Königtum ist. Ein besonders hoher Grad von Seligkeit wird also der Anteil dieser Märtyrerseelen sein. Nun könnte man vermuten, daß die auf den Thronsesseln sitzenden Richter den Märtyrern diesen Lohn zugesprochen haben. Aber es fällt dann auf, daß Johannes gar nicht mitteilt, wer diese himmlischen Richter sind. Wären es die Apostel oder die 24 Ältesten, hätte er es wohl gesagt oder angedeutet. Dieses völlige Schweigen macht die andere Annahme warscheinlich, die Richter auf den Thronsesseln seien die Märytrerseelen selbst, die dann wohl beim Endgericht richterliche Funktionen ausüben sollen[21]. In der Tat hat dieser Gedanke viel für sich. Ihr Martyrium stellt ja wirklich eine furchtbare Anklage gegen ihre Mörder dar. Die Blutschuld, die diese auf sich geladen haben, schreit nach Rache (vgl. 6, 10). Infolgedessen können die Märtyrerseelen sehr wohl in der Rolle von himmlischen Richtern erscheinen[22]. Nur muß man dann mit in Kauf nehmen, daß Johannes seine visionären Wahrnehmungen etwas ungeordnet schildert. Er hätte eigentlich zuerst die Märtyrerseelen erwähnen und dann erst von ihrem Niederlassen auf den Thronsesseln und dem Empfang der richterlichen Gewalt sprechen sollen. Für die Gesamtauffassung des Verses bleibt es übrigens gleichgültig, ob besondere himmlische Richter angenommen werden oder nicht, jedenfalls will Johannes den himmlischen Lohn der Märtyrerseelen schildern, und nichts deutet darauf hin, daß die Szene sich auf Erden abspielt. Gewiß hatte die vorausgehende Vision von der Fesselung des Drachen ihren Schauplatz auf Erden, und Johannes spricht bei der zweiten Vision nicht ausdrücklich von einem Szenenwechsel. Aber wenn er mitteilt, daß er Märtyrerseelen geschaut habe, so darf er bei seinen Lesern voraussetzen, daß sie sich dieselben im Himmel denken. Solche treten ja nicht zum erstenmal in der Apokalypse auf. Schon bei der Öffnung des fünften Siegels am Schicksalsbuche sah Johannes „unter dem (im Himmel befindlichen) Brandopferaltar die Seelen derer, die wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses, das sie hatten, geschlachtet worden waren“ (6, 9). Ihr Racheruf wurde damit beantwortet, daß sie weiße Kleider empfingen, also als Selige im Himmel weiterlebten. Das Gericht über ihre Mörder wurde aber noch eine kleine Weile verschoben, bis die von Gott

bestimmte Zahl der christlichen Märtyrer voll sein werde. An diese Himmelsszene schließt sich unsere Vision an. Die letzten furchtbaren Verfolgungen haben auch die letzten Martyrien hervorgebracht. Der Eingang der Seelen dieser Glaubenshelden in die himmlische Seligkeit, ihre Vereinigung mit ihrem im Himmel — nicht auf Erden — befindlichen Heiland wird also in dieser zweiten Vision geschildert. Dieser Zustand ist aber noch nicht die ewige Vollendung, sondern währt ebenso lange als die Fesselung Satans dauert, also dieselben tausend Jahre lang. Nach Ablauf dieses Milleniums folgt aber sofort der endgültige Abschluß: Ewige Verdammung Satans (20, 7—10), Endgericht (20, 11—15) und der Beginn der ewigen Seligkeit (21 f.). Da erfahren dann die Märtyrer auch eine Wiederbelebung bzw. Verklärung ihrer Körper. Also ist der von Johannes geschilderte glückliche Zustand ihrer Seelen tatsächlich noch ein Zwischenstadium zwischen Tod und Vollendung, das bis zum Ende der Welt dauert. Es ist in gewissem Sinne eine antizipierte Belohnung für ihre Glaubenstreue. Das legt auch das Folgende nahe:

Vers 5: οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. αὕτη ἡ ἀνάστασις πρώτη.

Mit diesem Vers setzt die Reflexion des Apokalyptikers über das Geschaute ein[23]. Er konstatiert zunächst, daß er unter diesen Seelen im Himmel nur die von Märtyrern gesehen hatte. Es sind in der Zeit dieser Tierverfolgung — nur um diese handelt es sich ja — auch andere Menschen gestorben. Diese hatten aber offenbar der Tieranbetung gehuldigt — sonst wären sie ja nach 13, 15 gemartert worden —, ihre Seelen erscheinen also nicht in der himmlischen Glorie; das himmlische Leben der Märtyrer bleibt ihnen versagt. Der Tod ist schon ihr Anteil während der bis zum Weltende noch verfließenden Periode; dann werden sie ja nach Jo. 5, 29 eine Auferstehung erleben (nämlich körperlich), aber es wird keine ἀνάστασις ζωῆς, sondern eine ἀνάστασις κρίσεως sein. Offenbar im Hinblick auf diese zweite Auferstehung am Ende der Welt nennt Johannes den Eintritt der Märtyrerseelen in das himmlische Leben eine „erste Auferstehung". Es stirbt zwar beim leiblichen Tod die menschliche Seele nicht mit, und das Leben ist auch schon im Diesseits der Anteil des Gerechten. Aber trotzdem bedeutet das Verlassen des Todesleibes und der Eintritt in den Himmel

auch für die Seele ein „Lebendigwerden“ und infolgedessen eine „Auferstehung“. Von einem Befreitwerden aus dem Zustand der Sünde oder einer Beziehung auf die Taufe kann keine Rede sein, weil es sich ja um jenseitige Zustände handelt. Der Märtyrer erlebt zunächst seinem vorzüglicheren Bestandteil nach eine Himmelfahrt, die des Leibes wird folgen. Johannes hat also einen herrlichen Lohn für die „Treue bis zum Tode“ (2, 10) geschildert. Das große Grundmotiv der Apokalypse, die Ermahnung zur Ausdauer (ὑπομονή) in Verfolgungen[24], hat eine mächtige Stütze gefunden. Um aber den Mut der Christen, denen diese furchtbaren Verfolgungen der Endzeit bevorstehen, noch mehr zu beleben, schließt Johannes mit einer Seligpreisung dieser glücklichen Toten ab.

Vers 6: Μακάριος καὶ ἅγιος, ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ. ἐπὶ τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ[25] χίλια ἔτη.

Der Vers will noch nachdrucksvoll hervorheben, was es überhaupt bedeutet, an dieser genannten „ersten Auferstehung seinen Anteil zu haben“, d. h. sie an sich selbst zu erleben. Ein solcher Mensch — Johannes reserviert dieses Glück also nicht bloß den Märtyrern der letzten Verfolgungen — ist wahrhaft „glücklich“[26], sein Wollen und Begehren ist völlig befriedigt. Er ist aber auch „heilig“[27], d. h. im Zustande völliger Reinheit und Güte, wie sie das Verbundensein mit Christus in der Vollendung mit sich bringt. Die Folge dieses Zustandes der Seligen ist ihr Bewahrtbleiben vor „dem zweiten Tode“, worunter, wie 2, 11, die ewige Verdammnis zu verstehen ist. Der Seelentod, der dann dem ersten, dem leiblichen Tode folgt, kann diese glücklichen, himmlischen Seelen nicht mehr treffen; er hat ja nur über Böse und nicht über Heilige Gewalt. Umgekehrt wird die tausendjährige Herrschaft der Seligen mit Christus (Vers 4) sogar ein Priestertum darstellen. Was Jesaias von der kommenden glücklichen Zeit für Israel geweissagt hat: „Ihr werdet Priester Jahwes genannt werden, Diener unseres Gottes wird zu euch gesagt werden“ (61, 5), wird auf diese Märtyrerseelen zutreffen; ihr Verhältnis zu Gott und zu Christus wird so eng sein, wie das eines Priesters zu seinem Gott, und ihr Handeln wird ein priesterliches sein, so daß sie als Gottes Stellvertreter

gegenüber den Menschen und umgekehrt wirken werden. Auch die Herrschaftsstellung, die sie bekleiden, muß sich natürlich den Menschen gegenüber auswirken. Wo vorher Satan und sein Anhang als „Fürst dieser Welt" (Jo. 12, 31 u. ö.) und „die Weltbeherrscher dieser Finsternis" (Eph. 6, 12) ihr Unwesen trieben, wird Christus mit den Märtyrerseelen eine Herrschaft ausüben. Darum findet auch Satan nach Ablauf der tausend Jahre „ein Heerlager der Heiligen und eine (von Gott und den Guten) geliebte Stadt" (20, 9) vor, die er mit seinen Scharen belagert. Darunter ist zweifellos die Kirche Christi auf Erden zu verstehen, wie sie während der tausend Jahre herangeblüht ist. —

Nachdem in dieser Weise die Einzelexegese erledigt und der Inhalt der beiden Visionen des Johannes nach Möglichkeit klargestellt ist, erhebt sich die wichtige Frage nach der religiösen Bedeutung des Geschauten. Die vom Seher geschilderten Bilder wollen in die Wirklichkeit übertragen und die σημεῖα gedeutet werden. Da ist von vornherein wohl klar, daß die in unserm Abschnitt sechsmal wiederholte Zahl der Jahre nicht buchstäblich zu nehmen ist[28]. Die in der Apokalypse vorkommenden Zahlen haben meist ebenso wie die Farbenangaben symbolische Bedeutung. Hier soll die Zahl tausend die „plenitudo temporis"[29], d. h. eine längere Periode bezeichnen, die Gott in seinem Ratschlusse festgesetzt hat. Die Beiziehung der Psalmstelle 90, 4: „Tausend Jahre sind vor dir (o Gott) wie der gestrige Tag" und die daraus gezogene Folgerung auf eine künftige Sabbatruhe in der Entwicklung des Gottesreiches[30] erscheinen aber als zu spezielle und gekünstelte Ausdeutungen des Milleniums. Innerhalb dieser Periode, die zweifellos bis zum Weltende reicht, tritt schon die Strafe bzw. der Lohn für das Verhalten während der seit Kap. 13 geschilderten Kämpfe und Verfolgungen ein: Satan wird durch zeitweilige Verstoßung in die Hölle, seinen Anbetern durch das Verfallensein dem einstigen zweiten Tode, d. h. der ewigen Verdammnis, und den Märtyrern durch Eintritt ihrer Seelen in die ewige Seligkeit Vergeltung zuteil. Die Perikope 20, 1—6 hat also im Zusammenhang der Apokalypse gar keine selbständige Bedeutung, sondern ist nur die Schilderung der Folgen, die die Besiegung Satans durch Christus hat. D i r e k t sind also keineswegs Verhältnisse des Gottesreiches auf Erden geschildert, wie

alle kirchengeschichtlichen Auslegungen der Apokalypse annehmen, sondern es ist nur gesagt, was während dieser Periode in der Hölle und im Himmel geschieht. Erstere ist das Gefängnis für Satan, letzterer der Thronsaal für die Märtyrer. Aus dem Beherrscher der Welt ist ein völlig Gefesselter, und aus den Verfolgten und Getöteten sind Herrscher geworden. Das Reich Gottes auf Erden, also die Kirche, lebt während dieser Periode selbstverständlich weiter, aber über die Zustände in ihr ist in unserer Perikope kein Wort gesagt. Selbstverständlich ist es aber für die Kirche von der größten Bedeutung, wenn die satanische Macht derart gehemmt ist, wie es Johannes in der ersten Vision geschildert hat. Daß aber dann die Kirche nur mehr Heilige in sich bergen wird, braucht deswegen noch nicht gefolgert zu werden, weil ja die direkte satanische Verführung und Verfolgung, von der Kap. 13—19 erzählten, nicht die einzige Macht darstellt, die Sünde und Abfall verursacht. Auch ist keineswegs gesagt, daß alle Menschen auf Erden der Kirche Christi angehören werden. Wäre das die Meinung des Apokalyptikers, so würde er schwerlich in der folgenden Vision erzählt haben, wie Satan nach seiner Entfesselung wieder eine unzählige Menge von Feinden der Kirche Christi, speziell Gog und Magog, zum Kampfe sammeln kann. Wohl aber wird für die Christen ein Zustand eintreten, wo sie nicht mehr mit Paulus (Eph. 6, 12) zu sagen brauchen: „Unser Kampf geht gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die Geisterwesen der Bosheit in der Himmelswelt.“ Gegen direkte satanische Angriffe werden sie durch Christus geschützt sein und umgekehrt werden sie im Himmel hochstehende Vertreter, ja sogar Priester in den Märtyrerseelen haben. Das Dogma von der Communio sanctorum schließt also den von Johannes prophezeiten glücklichen Zustand in sich. Das Reich Christi auf Erden wird nach dem Siege Christi bis zu den Endverfolgungen einerseits von satanischen Angriffen befreit sein und anderseits unter der Herrschaft auch der Seligen im Himmel stehen. Das ist die Folgerung, die aus den beiden Prophezeiungen von der Satansbändigung und der Seligenherrschaft zu ziehen ist.

So wie Johannes das innerhalb seiner Visionsreihen schildert, stellt diese tausendjährige Periode die letzte Zeit „des ersten

Himmels und der ersten Erde" (21, 1), also des gegenwärtigen Weltlaufes dar. Die Zukunftsvisionen des hl. Johannes schildern mit ihrer symbolischen Sprache meist charakteristische und bedeutungsvolle Ereignisse der Endzeit, d. h. der Periode zwischen Christi Himmelfahrt und seiner Wiederkunft. Wenn z. B. 9, 1—11 eine Heuschreckenplage prophezeit wird, so ist keineswegs gesagt, daß die dadurch angedeuteten dämonischen Angriffe nur ein einziges Mal, und zwar nach den Plagen der sieben Siegel und der vier ersten Posaunen erfolgen werden, sondern es sind hier Verfolgungen, die sich häufig wiederholen und durch mehrere Zeitperioden hindurch dauern, in eine einzige Vision zusammengefaßt. Die Besiegelung der 144 000 Menschen aus den zwölf Stämmen Israels schaut Johannes auch als einmaliges Ereignis (7, 1—8). Es ist aber klar, daß das, was das geschaute Bild sagen will, nämlich die übernatürliche Rettung der Auserwählten[31] vor den kommenden Plagen, kein einmaliger Akt ist, sondern ein Geschehnis, das sich immer und immer im Laufe der Geschichte der Christenheit wiederholt. So oft z. B. die Heuschrecken angreifen, so oft müssen sie auf der Stirne Gezeichnete verschonen (9, 4). Johannes aber schaute diese Summe von zahlreichen Einzelvorgängen, die sich in concreto in sehr verschiedenen Formen abspielen können, als Einzelereignis zusammen. Und so könnte man auch versucht sein, den Sieg Christi über Satan und seinen Anhang und die damit zusammenhängende Belohnung der Märtyrer als Zusammenfassung einer ganzen Reihe von Kämpfen und Siegen, die sich über eine lange Zeit hin erstrecken und im einzelnen wiederholen, aufzufassen. Wiederholt sich diese Satansbändigung nicht, so oft Christus machtvoll „in seinem Reiche kommt" (Mt. 16, 28), und werden nicht auch die Märtyrer anderer Verfolgungen, ja überhaupt die Glaubenstreuen durch Eintritt ihrer Seelen in die ewige Seligkeit und durch Anteilnahme an der Herrlichkeit Christi belohnt? Gewiß, wird man antworten, aber zugleich auch einwenden, daß unsere Doppelvision doch deutlich auf einmalige Ereignisse hinweist. Diese werden ja tausend Jahre vor dem Weltende stattfinden und die Bändigung Satans ist hier — abgesehen von der allerletzten Loslassung (20, 7 ff.) — eine endgültige. Er bleibt in der Hölle eingesperrt und kann „die Völker nicht mehr verführen" (20, 3). Das von Johannes geschaute Ereignis kann

sich also nicht mehr wiederholen. Der Apokalyptiker hatte ja auch in Kap. 13 bis 19 den End- und Höhepunkt der satanischen Verfolgung geschildert. „Der Teufel hatte einen großen Groll, da er wußte, daß er nur noch wenig Zeit hatte" (12, 12). Daher die Verführung mit allen Mitteln, vor allem durch Gründung gottfeindlicher Reiche, durch das Aufgebot weltlicher und zauberischer Macht. Und trotzdem der Sieg Christi und die vollendete Niederlage Satans, so vollendet, daß er sich bis zum Weltende nicht mehr erheben kann. Das ist zweifellos der Schlußakt eines Dramas, der sich nicht wiederholt. Vorher mag sich sein Inhalt teilweise auch schon ereignet haben; Satan wird vorher schon oft von Christus besiegt worden sein. Aber in der Johannesvision ist sicher das Ende geschildert.

Man wird also nicht umhin können, aus dieser tausendjährigen Bändigung Satans und der ebenso lange dauernden Herrschaft der Märtyrerseelen bezüglich der Kirche Christi auf Erden den Schluß zu ziehen, daß sie vor dem Weltende noch eine von Gott festgesetzte glückliche Periode erleben wird. Wenigstens werden ihr direkte satanische Angriffe, wie sie Johannes in Kap. 13—19 schilderte, erspart sein, und umgekehrt wird sich der Einfluß ihrer Heiligen besonders geltend machen. Wann das eintreten wird, wissen wir nicht. „Es ist nicht unsere Sache, Zeiten und Termine zu kennen, die der Vater in seiner eigenen Macht festgesetzt hat." (Apg. 1, 7.) Man mag vermuten, daß uns Johannes ein Ereignis geschildert hat, daß in Wirklichkeit nicht mit einem Schlage eintritt, sondern das Endergebnis einer längeren Entwicklung darstellt[32]. Wo das „Himmelreich mit Gewalt vordringt" (Mt 11, 12), erleidet die Hölle schon Niederlagen. Diese können als Anfänge der in der Apokalypse geschilderten großen Niederlage gewertet werden[33]; aber daß das tausendjährige Reich für die Kirche Christi jetzt schon angebrochen sei und wir Christen die erste Auferstehung schon erlebt hätten, behaupten der hl. Augustinus und die zahlreichen Vertreter seiner Meinung mit Unrecht. Umgekehrt darf man sich auch das von Johannes prophezeite tausendjährige Reich nicht in chiliastischem Sinne als ein irdisches Reich vorstellen, das Christus nach seiner Parusie gründen und im Verein mit seinen Heiligen regieren werde und das bis zum Weltgericht auere. Die Parusie Christi liegt ja in der Reihenfolge der apo-

kalyptischen Geschehnisse hinter dem tausendjährigen Reiche (20, 11). Das Erscheinen des göttlichen Logos auf weißem Rosse an der Spitze der himmlischen Heerscharen (19, 11—16) stellt den Auszug Christi zum Kampfe wider Satan und seinen Anhang dar und nicht sein Wiederkommen am Ende der Zeiten zum Weltgericht. Die Perikope Apk 20, 1—6 ist also keine Schilderung der christlichen Gegenwart, aber auch keine Verheißung eines „Zwischenreiches", aber sie bleibt eine Voraussage „dessen, was geschehen wird" (1, 19; 22, 6). Μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου (22,7).

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Erklärung der Apokalypse des Johannes (Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament IX), Münster 1876. — J. B. Nisius, S. J., gibt Bisping im Kirchl. Handlexikon die Zensur: „In der Erklärung mancher dogmatischen Stellen nicht einwandfrei."

[2] So erklärt J. Pohle (Lehrbuch der Dogmatik III [6], Paderborn 1916, 799): „Gewiß ist diese Perikope eine der dunkelsten und schwierigsten Stellen der Heiligen Schrift und bis zur Stunde unaufgeklärt."

[3] De civitate Dei XX, 7—13.

[4] Vgl. meinen Beitrag zur Festgabe Alois Knöpfler (Freiburg i. Br. 1917), 318.

[5] So erklärt neuerdings wieder Kardinal Louis Billot, S. J. (La Parousie, Paris 1920) nach dem Vorgange Bossuets den Fall Babels als die Zerstörung Roms durch Alarich, die Heuschrecken als Häresien usw.

[6] Ihre Einheitlichkeit läßt sich mit zwingenden Gründen nicht bestreiten. Zwar will auch neuerdings Johannes Weiß (Die Schriften des Neuen Testamentes, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, IV [3], neu herausgegeben von W. Heitmüller, Göttingen 1918) die Verse 1—3, 4 a und 6 einer alten Johannesschrift vor 70, die Verse 4 b und 5 aber einem Herausgeber und Bearbeiter dieser Urschrift, der im Jahre 95 schrieb, zuweisen; vgl. auch des gleichen Verfassers Buch: Die Offenbarung des Johannes (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 3. Heft), Göttingen 1904. Aber diese Quellenscheidung beruht auf sehr zweifelhaften zeitgeschichtlichen Deutungen. So soll hier die domitianische Verfolgung die Erwähnung der Märtyrer veranlaßt haben. Die ganze Perikope hat sprachlich und sachlich so viel Beziehungen mit andern Teilen der Apokalypse, daß sie weder ganz noch teilweise ausgeschieden werden kann, wie hinsichtlich der Verse 4—6 auch W. Bousset, Die Offenbarung Johannes (Kritisch-exeg. Kommentar über das Neue Testament), 6. Aufl., Göttingen 1906, S. 442, zugibt.

[7] Die Überlieferung des Textes weist bei unserer Perikope zwar manche Varianten auf, wie ein Blick auf die Apparate von K. Tischendorf (Editio octava critica maior) und H. von Soden lehrt. Auch die lateinischen Übersetzungen bieten eine starke varietas lectionum, wie besonders aus H. J. Vogels' Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung (Düsseldorf 1920) ersichtlich ist. Doch sind diese Abweichungen fast alle für den Sinn der Stelle ohne Bedeutung. Wo das nicht der Fall ist, sind sie im folgenden erwähnt.

[8] Dieser Engel ist also nicht Christus selbst, wie neuerdings wieder Fr. S. Tiefenthal, O. S. B., in seinem Kommentar (Paderborn 1892) und N. Schlögl, O. Cist., in seiner Übersetzung des Neuen Testaments (Wien 1920) behaupten.

[9] In wörtlicher Nachbildung dieser Stelle schreibt Kodex A auch 20, 2 den Nominativ.

[10] ὁ πλανῶν κτλ wird von Kodex Q und vielen anderen Texteszeugen auch noch 20, 2 beigefügt, wohl aber auch nur unter dem Einfluß von 12, 9.

[11] Religionsgeschichtliche Parallelen zur Fesselung Satans siehe bei Bousset a. a. O., S. 436.

[12] Vgl. die zehn Hörner des Drachen und Meerestieres, die zehn Könige bedeuten. Die himmlische Vollzahl ist dagegen 12 und ihre Potenz.

[13] Das bleibt auch der Sinn bei der von sehr vielen Handschriften überlieferten Lesart πλανᾶ (für πλανήσῃ).

[14] Auch nach Lk. 10, 20 sollen sich die Jünger nicht über die Bändigung der Dämonen, sondern darüber freuen, daß ihre Namen im Himmel eingetragen sind.

[15] So läßt sich nach Jo. 19, 13 auch Pilatus vor Fällung seines Urteils auf einem βῆμα nieder.

[16] Mit Unrecht behauptet Tiefenthal a. a. O., S. 715: „Seele hat hier die Bedeutung Blut."

[17] So W. Bousset a. a. O.

[18] So Bisping.

[19] Auch schon eine Brachylogie für διὰ τὸ ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (12, 17).

[20] Vgl. Bousset S. 178.

[21] Nach 1. Thess. 3, 13 erscheint Christus zum Gericht μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ. 1. Kor. 6, 2 fragt Paulus: „Wißt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?"

[22] N. Schlögl übersetzt auch (a. a. O.) Vers 4: „Dann sah ich Throne und darauf solche sitzen, denen das Gericht übergeben ward, nämlich die Seelen derer, die wegen des Zeugnisses, d. i. um des Wortes Gottes willen waren hingerichtet worden." Das ist aber zum Teil keine Übersetzung mehr, sondern eine Erklärung.

[23] Es ist deshalb auch unwahrscheinlich, daß der Vers durch καὶ mit dem Vorausgehenden (καὶ οἱ λοιποὶ κτλ.) verbunden war. Zwar haben die meisten Handschriften dieses καὶ, und neuere Textausgaben (wie von Soden, Vogels) nehmen es auf. Doch ist die Auslassung auch äußerlich durch Kodex A und alle lateinischen Übersetzungen gestützt.

[24] Vgl. 2, 2 f.; 2, 19; 3, 10; 14, 12; auch 7, 14. Es ist alles nur ein Echo auf das Christuswort der eschatologischen Rede: ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται, Mk. 13, 13 +.

[25] Der in den meisten Handschriften fehlende, aber durch ℵ Q und einige Minuskeln bezeugte Artikel paßt in die Reflexion gut; der Sinn ist wie in Vers 5: die genannten tausend Jahre lang.

[26] Johannes liebt es, an ihm bedeutungsvollen Stellen solche Makarismen einzustreuen; vgl. 1, 3; 14, 13; 16, 51; 19, 9; 22, 7 und 14.

[27] Die Übersetzung I. Rohrs im Bonner Neuen Testament (1915): „Selig der Heilige, der Teil hat", ist falsch; da müßte es μακάριος ὁ ἅγιος heißen. Das Fehlen dieses Artikels macht auch die Übersetzung „Selig auch der Heilige, der usw." unmöglich. Es ist mit Augustinus (De civ. Dei 20; siehe Vogels a. a. O. S. 225) „beatus et sanctus est qui etc." zu übertragen. Die übrigen lateinischen Texte lassen „est" aus.

[28] Die von Tiefenthal (a. a. O.) vorgeschlagene und neuerdings von N. Schlögl (a. a. O., S. 365 und 422) angenommene Beziehung auf die Zeit von 453 (Attila weicht vor Leo dem Großen) bis 1453 (Fall Konstantinopels, Humanismus, Renaissance, Reformation) ist schon aus diesem Grunde nicht haltbar. Auch stimmt die Charakterisierung dieser Jahre nicht zu dem Geschilderten.

[29] Augustinus a. a. O.

[30] Vgl. Bisping S. 316 f.

[31] Wohl nicht bloß der Judenchristen. Die zwölf Stämme stellen hier das neue Israel, also das Christentum dar.

[32] Auch Jesus „sah Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" (Lk. 10, 18) und erklärte: „Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden" (Jo. 12, 31). Jesus hatte damit das Ergebnis seines Kreuzopfers im voraus verkündet. Die Verwirklichung des Satansturzes blieb aber der Entwicklung des Gottesreiches vorbehalten.

[33] Wenn man das unbestreitbare dämonische Wirken, von dem das Neue Testament wie das Urchristentum zahlreiche Zeugnisse enthält, würdigt, erhebt sich von selbst die Frage, warum die heutige Zeit so arm an solchen Ereignissen ist. Vielleicht muß auch hier mit Mt. 11, 12 geantwortet und auf die Kraft der Sakramente, der Exorzismen und des Gebetes, wodurch wenigstens teilweise eine Fesselung Satans zustande kommt, hingewiesen werden.

❖

Nachschrift.

Diese Ausführungen waren bereits gedruckt, als mir der große und reichhaltige Apk-Kommentar von P. E.-B. Allo, O. Pr. (Saint Jean. L'Apocalypse in den Études Bibliques, Paris 1921) vom Verfasser zugesandt wurde. Das Werk ist zweifellos die hervorragendste Erklärung, die katholischerseits über die Apk geschrieben worden ist. Aber bei unserer Perikope erneuert sie im wesentlichen die nicht haltbare Deutung des hl. Augustinus: „La prophétie du Millenium, qui fait parfaitement corps avec les autres prophéties du livre, est simplement la figure de la domination spirituelle de l'Église militante, unie à l'Église triomphante, depuis la glorification de Jésus jusqu'à la fin du monde" (S. 301). Diese These gelingt A. dadurch, daß er den chronologischen Zusammenhang unseres Abschnittes mit dem Vorausgehenden völlig auflöst, die Fesselung Satans zu einer „relativen" herabdrückt, die Verweigerer der Tieranbetung nicht als Märtyrerseelen, sondern als noch lebende Bekenner auf Erden auffaßt, die erst nach der Loslassung Satans eintretende Herbeiführung von Gog und Magog mit den früheren Kämpfen der beiden Tiere identifiziert usw. Aber nach dem Dargelegten gilt dem allen die Zensur, die A. selbst seinen Gegnern gelegentlich gibt: „C'est faire violence au text" (S. 285).



Richard Simon in seinen Lettres choisies.

Von Friedrich Stummer.

Mit mancher anderen geschichtlichen Persönlichkeit teilt Richard Simon das Schicksal, mehr genannt als gekannt zu sein. Man erwähnt ihn ehrenvoll als den Begründer der biblischen Einleitungswissenschaft. Aber wie sein Werk für uns nur eine überwundene Stufe der Entwicklung darstellt, so glaubt man offenbar auch die Person seines Urhebers als keines besonderen Interesses wert betrachten zu dürfen, als ob Richard Simon eben einer der vielen Spezialgelehrten gewesen wäre, die persönlich unbedeutend nur auf einem ganz eng begrenzten Gebiete die Menschheit gefördert haben. Nur so erklärt es sich, daß wir — über zweihundert Jahre nach seinem Tod — immer noch keine Biographie besitzen, die dieses Mannes würdig wäre.

Sie zu schreiben, ist freilich keine leichte Aufgabe. Wer auch nur die Notice bibliographique sur Richard Simon flüchtig durchsieht, die uns Aug. Bernus geschenkt hat (Basel 1882), hat sofort den Eindruck: der Mann war kein Stubengelehrter, der sich weltfremd in ein entlegenes Sondergebiet vergraben hat. Da finden wir Schriften über Gegenstände der Bibelwissenschaft, der Kirchenväterkunde, der Kirchengeschichte, ja selbst der Geschichte des kirchlichen Rechts, und einen breiten Raum nehmen die Veröffentlichungen ein, in denen sich Richard Simon mit Gegnern aus verschiedenen Lagern auseinandersetzt. Eines so vielseitigen Mannes Leben und Werk zu schildern, stellt an den Geschichtsschreiber keine geringen Anforderungen, verlangt sogar im letzten Grunde eine weitgehende geistige Verwandtschaft, die nicht jeder in sich fühlt. Ein anderer Umstand kommt dazu: es ist eine wirklich genügende Lebensbeschreibung Richard Simons ohne eine gründliche Durchforschung der Archive von Paris, Rouen, Dieppe, Meaux usw. gar nicht denkbar. Die Vertreter des biblischen Faches, denen Richard Simon eben doch am nächsten steht, haben zu dieser umständlichen Arbeit natürlich nicht die Zeit.

So müssen wir uns immer noch mit Einzelbeiträgen begnügen, die dem künftigen Biographen zweifellos die Arbeit in einigen Punkten erleichtern werden, aber natürlich eine wissenschaftliche Darstellung des gesamten Lebens und Wirkens Richard Simons nicht ersetzen können. Es sind zudem ihrer nicht allzuviele, und so weit ich sehe, betreffen sie ausschließlich die biblischen Arbeiten, ohne aber die Probleme, welche diese der gelehrten Forschung bieten, alle in Angriff zu nehmen, geschweige denn zu lösen. So wünschenswert es also wäre, daß auch auf diesem Gebiete mehr geschähe als bislang der Fall war, so muß doch mit gleichem Nachdruck gefordert werden, daß auch die übrigen Seiten der wissenschaftlichen Tätigkeit Richard Simons einer gründlichen Sonderbearbeitung unterzogen werden. Auch die Persönlichkeit, der Charakter Richard Simons müßte einmal unbefangen gewürdigt werden. Man darf ihn nicht, wie das vielfach geschieht, mit den Augen seiner literarischen Gegner sehen. Gewiß ist es nicht leicht, einem Manne gerecht zu werden, der in so viele Fehden verwickelt war wie Richard Simon. Aber unsere Augen dürfen nicht mehr von der Leidenschaft und dem Staub des Kampfes getrübt sein. Sie müssen scharfsichtig genug sein, um schließlich auch erkennen zu können, ob nicht hinter einem in der Hitze des Gefechtes begangenen Mißgriff ein ehrlicher, das Gute und Beste erstrebender Wille statt etwa bloßen Gelehrtendünkels und Schriftstellerneides steht.

Wer mit der Absicht, der Persönlichkeit näher zu kommen, an die Werke Richard Simons herantritt, freut sich wohl im ersten Augenblick, unter ihnen vier Bände Lettres choisies[1] zu finden. Briefe sind ja zu allen Zeiten eine beliebte Quelle für Charakterforschungen gewesen; in ihnen hofft man die Seele des Menschen unmittelbarer reden zu hören als in den für die Öffentlichkeit bestimmten Werken. Freilich ist schon die Vorrede geeignet, die Freude etwas herabzustimmen. Es heißt da: „Ces lettres ont un avantage sur divers recueils de lettres que l'on a publiées depuis environ un siècle. Il arrive souvent que l'envie de ne rien perdre de ce qu'un écrivain célèbre a jeté sur le papier fait ramasser tout jusqu'à de simples compliments, jusqu'à de simples billets envoyés à un ami pour lui souhaiter le bon jour. Souvent même l'ambition de montrer au public que

l'on a eu commerce avec des gens d'un certain nom, fait grossir le recueil de plusieurs lettres qui ne renferment rien qui mérite que l'on en instruise la postérité. Il n'en est pas ainsi de celui-ci. La plupart des lettres qu'il contient, sont autant de petits traités où se trouvent des traits d'érudition que l'on est bien aise de savoir; et il n'y eu a pas une qui ne paye le lecteur de la peine qu'il a prise de la lire."

Die Lettres choisies sind also keine leichte Lektüre, sondern ein Gegenstand der Forschung. Schon der eine Umstand erschwert das Studium, daß bei einer ganzen Reihe von Briefen der Adressat nicht mit dem vollen Namen genannt, sondern nur durch dessen Anfangsbuchstaben oder sonst ein Siglum angedeutet wird. Wenn auch der Herausgeber manche in Fußnoten oder in dem im ersten Band stehenden chronologisch geordneten Verzeichnis der Briefe aufgelöst hat, so bleiben doch nicht wenige übrig, bei denen die Adressaten nicht ohne weiteres ersichtlich sind. Die Aufgabe, sie festzustellen, kann in diesen Blättern natürlich nicht in Angriff genommen werden. Sodann muß nochmals betont werden, daß wir sogenannte Intima nicht erwarten dürfen. Trotzdem kann versucht werden, aus den Briefen Richard Simons ein Bild seiner Persönlichkeit zu gewinnen.

Die Briefe zeigen uns zunächst den Begründer der biblischen Einleitungswissenschaft in persönlichen Beziehungen zu Männern, die ganz verschiedenen Richtungen angehören. Die drei ältesten Briefe (aus dem Jahre 1665) sind an den Abbé de la Roque gerichtet. Es ist jener ami puissant et généreux, wie der Herausgeber der édition nouvelle der Briefe vom Jahre 1730 in dem dem ersten Bande vorangehenden éloge historique de Monsieur Simon sich ausdrückt, der dem jungen Gelehrten die Fortsetzung seiner Studien ermöglicht hat. (Éloge historique p. 5.) Wenn wir diesen Mann dann bis zum Jahre 1694 immer wieder unter den Adressaten vertreten finden, so zeigt das, daß Richard Simon mit seinem Wohltäter in engen Beziehungen geblieben war. Ein anderer Adressat, der in der Frühzeit des Briefwechsels (erstmalig am 28. Mai 1670) genannt wird, ist ein ganz verschieden gerichteter Geist: der ruhelose, durch sein Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi bekannt gewordene Isaak de la Peyrère († 1676). Von dem genannten Jahre ab erweitert sich der Kreis derer,

an die Richard Simons Briefe sich richten. Wir finden ihn nicht bloß in Briefwechsel mit Mitgliedern des Oratoriums, wie z. B. dem P. Denis Amelotte († 1678), bekannt als Übersetzer des Neuen Testaments und als Exeget, und dem Kirchenhistoriker Le Cointe († 1681), sondern auch mit einer Reihe von Mitgliedern der Sorbonne, wie z. B. François Diroys († um 1691) und Adrien-Augustin de Bussy de Lameth († 1691). Der scharfe Gegensatz, in dem Richard Simon zu Port Royal stand, hat ihn nicht verhindert, mit dem Freunde Arnaulds und Nicoles, dem Abbé de Rouci, im Briefwechsel zu stehen. Auch zwei Dominikaner sind unter den Empfängern der Briefe vertreten: P. J. Quétif, der gelehrte Bibliograph seines Ordens († 1698), und der als dogmatischer Schriftsteller bekannte P. A. Goudin († 1695). Es finden sich Briefe an den gelehrten Herausgeber der Chrysostomus-Vita des Palladius, E. Bigot († 1689), ja auch Protestanten korrespondieren mit ihm: Frémont d'Ablancourt, einst französischer Gesandter in Portugal, dann Resident in Straßburg, aber durch die Aufhebung des Edikts von Nantes gezwungen, nach Holland in die Verbannung zu gehen († 1693), und der gelehrte Henri Justel, secrétaire du roi, aber dann — ebenfalls ein Opfer des Widerrufs des Edikts von Nantes — in London königlicher Bibliothekar († 1693). Eine Reihe mit J. H. gezeichneter Briefe ist, wie sich aus Brief 14 im vierten Bande ergibt, an einen englischen Puritaner gerichtet, dessen Persönlichkeit festzustellen ich andern überlassen muß.

Eine Durchforschung der Briefe ergäbe sicher noch eine Reihe von Beziehungen Richard Simons zu Persönlichkeiten, die im Briefwechsel nicht als Adressaten genannt sind: ich erwähne hier den berühmten Jesuiten J. Hardouin (1729), mit dem der gelehrte Oratorianer auf freundschaftlichem Fuße stand (tom. IV. lettre 31), und den armenischen Bischof Oskan, der in der Geschichte der armenischen Bibel einen Namen hat[2].

Solche Vielseitigkeit der Beziehungen würde ja nun freilich an sich keine Schlüsse auf den Mann zulassen, der sie pflegt. Entscheidend ist der Geist, der sie beseelt. Ihn zu erkennen ist freilich, wie gesagt, durch die bei der Herausgabe der Briefe angewandten Grundsätze erschwert. Man könnte versucht sein, manches Stück der Sammlung für eine notdürftig in Briefform

gekleidete Abhandlung zu erklären. Nur selten trifft man etwas von persönlicher Note. So redet Richard Simon seinen Freund Fremont d'Ablancourt, der als Protestant die Überlieferung leugnet, mit einer gelehrten Reminiszenz an die den Talmud und die Tradition der Rabbinen verwerfende jüdische Sekte der Karäer als mon cher Caraïte an, während er selbst mit le Rabbaniste unterschreibt. Oder er nimmt in dem Brief an den Dominikaner Goudin, der ihn unter Anführung des Wortes Joh. 4, 9 (non enim coutuntur Judaei Samaritanis) gebeten hatte, ihm ein Buch aus der Bibliothek der Jesuiten zu besorgen, den von seinem Freunde gemachten Scherz auf[3]. Das zeigt, daß Richard Simon sowohl von dem hugenottischen Diplomaten, wie von dem angesehenen Dominikaner (Goudin war Prior des Pariser Konventes) wohl gelitten war und mit ihnen als Gleichberechtigter verkehrte. Auch aus den übrigen Briefen, bei denen solche persönlichen Dinge getilgt sind oder auch wohl überhaupt nicht vorhanden waren, erhält man den unbedingten Eindruck, daß hier Richard Simon nicht etwa als der Schmeichler spricht, der sich durch Vielwissen wichtig zu machen sucht, sondern als der wegen seines Wissens von seinen Freunden geschätzte Gelehrte. Eine Ausnahme machen vielleicht die drei ersten Briefe an den Abbé de la Roque. Hier kommt der junge Gelehrte durch seine Mitteilungen über Kardinal Richelieu und seinen theologischen Beirat Louis du Laurens († 1671) offenbar den Interessen seines Gönners entgegen. Aber auch hier geschieht es in einer durchaus würdigen, von edlem Selbstbewußtsein getragenen Weise. Es ist wohl überflüssig, zu betonen, was das heißen will, wenn einem Manne in einer Zeit heftiger und erbitterter Kämpfe von den verschiedensten Seiten so begegnet wird. Verdiente Richard Simons Charakter die Fülle von Vorwürfen wirklich, so wäre die Stellung in der geistigen Welt, in der ihn uns seine Briefe zeigen, nicht möglich gewesen!

Der Vielseitigkeit der Beziehungen entspricht die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die in den Briefen zur Sprache kommen. Wer da meint, weil Richard Simon die biblische Einleitungswissenschaft begründet habe, müsse in seinen Briefen hauptsächlich von exegetischen Fragen die Rede sein, bedenkt nicht, daß sich die wissenschaftliche und schriftstellerische Tätigkeit

des gelehrten Sohnes der Normandie in seinen vier grundlegenden biblischen Werken nicht erschöpft, sondern nur in der auffallendsten Weise ausgewirkt hat. Dieselbe Mannigfaltigkeit der Interessen, von der das Verzeichnis seiner Schriften Zeugnis gibt, treffen wir auch in seinen Briefen. Es ist ja gewiß selbstverständlich, daß auch Fragen der Bibelwissenschaft behandelt werden. Außer der ausführlichen Réponse particulière à la lettre de Monsieur Spanheim contre l'Histoire Critique du Vieux Testament, die im zweiten Bande S. 279—332 steht, sind Besprechungen über biblische Probleme durch die ganze Sammlung zerstreut. Ja, die Briefe 35—52 sind ausschließlich der Besprechung neutestamentlicher Stellen gewidmet. Es handelte sich dabei freilich um eine Richard Simon sehr nahe berührende Angelegenheit: nämlich um die Verteidigung seiner von Kardinal Noailles[4] und Bischof Bossuet heftig angegriffenen Übersetzung des Neuen Testamentes, die 1702 zu Trevoux erschienen war. Aber von den genannten Stücken abgesehen, muß die geringe Zahl der Briefe, die unmittelbar biblische Gegenstände behandeln, auffallen. Zwei besprechen die Existenz des doppelten Schriftsinns (III, 26. 27), drei handeln über das Pentateuchproblem (III, 28—30), einer über den codex Cantabrigensis zum Neuen Testament (II, 26), einer über die armenische Bibel (IV, 24), einer über die in den Synagogen gebrauchten Rollen (IV, 27), und ein ziemlich kurzer (III, 9) bespricht die Frage, ob Balaam ein Prophet gewesen sei.

Die Fülle des Inhalts der weitaus größeren Masse der übrigen Briefe läßt sich schwer in wenigen Worten charakterisieren, um so mehr als die in manchem Stück der Sammlung besprochenen Gegenstände nicht unter einem Schlagwort zusammengefaßt werden können. Daß Fragen, welche die philologia sacra und die Exegese betreffen, ausgiebig zur Behandlung kommen, kann ja nicht überraschen. So finden wir Urteile über die Critica sacra des Louis Cappel und die Werke der beiden Buxtorf, die Richard Simon nicht für genügend hält, weil sie zu wenig auf handschriftlichen Studien beruhen (I, 5). Seinem Freunde Fremont d'Ablancourt schildert er die Verhandlungen, die Reuchlin mit der Sorbonne wegen seines Speculum oculare, der berühmten Streitschrift gegen den getauften Juden Pfefferkorn, zu führen hatte,

und teilt bei dieser Gelegenheit sowohl das Schreiben des deutschen Humanisten an die très sages maîtres wie den Wortlaut der von diesen wider das Buch ausgesprochenen Zensur mit (I, 31). Wir hören von Sebastian Münster († 1552), dem bekannten protestantischen Hebraisten (IV, 7). Mit besonderer Vorliebe verweilt aber Richard Simon bei jenen Katholiken, die vor oder während der Reformationszeit die Philologia sacra gefördert haben: bei dem berühmten Abte Trithemius († 1516), bei Le Fèvre d'Estaples († 1536), bei dem Bischof Augustin Giustiniani von Nebio († 1536) dem Herausgeber der ersten Psalterpolyglotte (IV, 7. 15; III, 16) und anderen. Die Besprechung einer Reihe von Kommentaren katholischer und protestantischer Autoren kann nicht überraschen[5]. Auch die Histoire Critique du Vieux Testament kommt in zwei Briefen zur Sprache. (III, suplément, 1 und IV, 9.)

Eine Reihe von Briefen beschäftigt sich mit Gegenständen der Patrologie. Drei (I, 9—11) handeln von den Ausgaben der Werke des Johannes Chrysostomus, ihrer lateinischen Übersetzungen und von den Verdiensten des ersten Herausgebers der Werke dieses Kirchenvaters, des Bischofs Matthäus Giberto von Verona († 1543). Ein anderer würdigt Origenes und bespricht wiederum die Ausgaben seiner Werke (I, 12), zwei sind Hieronymus gewidmet (I, 34. 35), einer verbreitet sich über Handschriften und Ausgaben des Laktantius (II, 25). Mit dem Herausgeber der Werke Gregors des Großen, Goussainville, stand Richard Simon in Verbindung: er widerrät ihm, eine Schrift des römischen Oratorianers Gallon gegen die Mönche von Monte Cassino als Einleitung an die Spitze seines Werkes zu setzen (III, 1), da sonst Streitigkeiten mit den Benediktinern von St. Maurus unvermeidlich seien. Daß der Verfasser des Katalogs der orientalischen Handschriften in der Bibliothek des Pariser Oratoriums sich auch über Fragen äußert, die das Judentum[6] und die morgenländischen Kirchen[7] betreffen, könnte auch dann nicht wundernehmen, wenn wir nicht wüßten, daß Richard Simon beiden Gebieten einen nicht geringen Teil seiner schriftstellerischen Arbeiten gewidmet hat. Auch die klassische Philologie hat Richard Simon nicht aus dem Auge gelassen. Er verbreitet sich über Plutarch und unterläßt dabei nicht, sich in der Einleitung des Briefes kurz über die Bedeutung der griechischen Studien zu

äußern: „vous avez raison“, so schreibt er, „de préférer la lecture des livres grecs à ceux des tous les autres nations, sans en excepter même les meilleurs auteurs latins. Ces derniers n'ont presque rien de bon que ce qu'ils ont emprunté des premiers, et même en matière de théologie, les Pères grecs m'ont toujours paru être fort superieurs aux Pères latins, surtout dans ce qui regarde l'interprétation des livres sacrés[8]. Oder er führt sämtliche Handschriften des (pseudo-)longinischen Traktats περὶ ὕψους auf eine in der Bibliothéque du Roi zu Paris befindliche als Archetypus zurück (II, 24). Ja selbst der modernen Literatur hat er sein Interesse zugewandt, wie ein Brief an den Conte Muzio Dandini beweist (IV, 1.).

Über all diesen Fragen lassen uns die Briefe Richard Simons doch nie vergessen, in welchem Zeitalter der Mann gelebt hat. Die kirchlichen und theologischen Verhältnisse seiner Zeit und der ihr unmittelbar vorausgehenden Vergangenheit spiegeln sich in ihnen. Es wurde schon erwähnt, daß die ersten Briefe, welche die ganze Sammlung eröffnen, von Kardinal Richelieu und seinem theologischen Beirat Louis du Laurens handeln. Wiederholt spricht Richard Simon über Maldonat und das Schicksal seiner Werke (z. B. I, 17; II, 29; IV, 10). Er charakterisiert in ehrenden Ausdrücken Petavius, den Begründer der Dogmengeschichte († 1652; I, 4), erzählt uns von Kardinal Sadolet († 1547) und seiner Stellung zu Augustin (I, 16), berichtet über die Leiden, die des Oratorianers Thomassin († 1695) berühmtes Werk über die Konzilien zu erdulden hatte, bis es endlich veröffentlicht werden konnte (I, 21. 22), gibt uns eine Inhaltsangabe des Buches des Flaminins Nobilius († 1590) über die Prädestination (III, 10) und kritisiert eine nur handschriftlich verbreitete Abhandlung des Sorbonnisten Launoy († 1678) über denselben Gegenstand, übrigens in einer nicht sehr schmeichelhaften Weise (I, 33). Die Lettre à un gentilhomme huguenot (I, 6) — der Adressat ist der schon erwähnte Fremont d'Ablancourt — wendet sich kräftig gegen das Buch La Politique du Clergé de France und vertritt in scharfer Form den katholischen Standpunkt. Fragen, die das Verhältnis der beiden Konfessionen betreffen, kommen noch öfter zur Sprache. Gleich der folgende Brief (I, 32), an denselben Adressaten gerichtet, bespricht zwei Schriften, die Richard

Simon für geeignet hält, die Annäherung der Kalvinisten an den Katholizismus zu fördern: eine Schrift des Erzbischofs du Bellay von Paris († 1565) Avoisinement des Protestants à l'Église Romaine und eine des Jesuiten Veron, betitelt: Règle générale de la Foi Catholique, séparée de toutes les opinions de la Théologie Scholastique et de tous autres sentiments particuliers ou abus. Auch Brief 18 des dritten Bandes empfiehlt Bücher, die dienen können, den Protestanten die katholische Lehre nahezubringen. Ein anderer Brief berichtet über eine Synode der polnischen Kalvinisten, die eine bedeutende Annäherung an den Katholizismus erkennen lasse (III, 6).

Das Interesse an der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus, ja wir können ruhig sagen, an der Kontroverse hat die Entstehung manches Stückes der Sammlung veranlaßt, von der man es nach der Inhaltsangabe der Überschrift nicht vermuten würde. Wenn der 30. Brief des ersten Bandes von dem Gebrauch der Kanoniker von Lyon spricht, bei der Elevation der Hostie die Kniebeugung zu unterlassen, so geschieht das nicht etwa aus liturgiegeschichtlichem Interesse, sondern es soll dem Adressaten — es ist wiederum Fremont d'Ablancourt — gezeigt werden, „que vos gens argumentent très mal contre nous, quand ils veulent prouver qu'on adorait point autrefois le corps de Jesus-Christ dans l'Eucharistie, parce qu'on observait pas les mêmes cérémonies que les catholiques observent présentement" (I, S. 260). Ähnlich betont die Besprechung einer Darstellung des Abendmahls in einer koptischen Evangelienhandschrift der Bibliothéque du Roi, die sich im vierten Bande, Brief 19, findet, nicht etwa deren kunstgeschichtliche Bedeutung, sondern es handelt sich für Richard Simon nur um den Nachweis, daß die Stellung, welche die Apostel auf diesem Bilde einnehmen, nicht zum Beweis verwendet werden könne, daß man in früheren Zeiten die Eucharistie nicht angebetet habe. Auch manche Beiträge zur Geschichte der philologia sacra dienen im letzten Grunde der Kontroverse: sie wollen den Nachweis führen, daß schon vor der Entstehung des Protestantismus bei den Katholiken das Studium der heiligen Sprachen geblüht habe, ja daß die Begründer der philologia sacra im Protestantismus den Grund zu ihrer Gelehrsamkeit in ihrer katholischen Zeit gelegt hätten. Dabei ist Richard Simon durchaus bereit, zuzu-

geben, daß die Kampfstellung gegen den Protestantismus die Katholiken zu nachhaltigerer Betätigung auf diesem Gebiete genötigt habe: „Mais après tout je ne suis pas de ces gens qui croyent que les catholiques n'ont aucune obligation aux Protestants pour ce qui regarde l'étude des livres sacrés. Il est arrivé dans ces derniers temps la même chose qu'il arriva dans l'Église, lorsque l'hérésie d'Arius s'éléva. La plupart des orthodoxes étaient alors beaucoup plus appliqués aux sens allégoriques et mystiques, qu'aux explications littérales. Les Ariens réveillèrent les catholiques qui furent obligés d'étudier plus qu'ils ne faisaient auparavant la lettre de l'Écriture, afin de répondre à ces hérétiques. Je dis la même chose des Protestants qui ont réveillé l'étude des livres sacrés dans l'esprit des catholiques" (III, 16, S. 113 ff.).

Richard Simon ist also doch nicht, wie es dem flüchtigen Benutzer seiner Briefe scheinen könnte, ein bloßer Bibliograph, der in Notizen über Handschriften, Ausgaben, Büchertiteln und allenfalls noch in biographischen Einzelheiten aufgeht. Richtig ist ja ohne Zweifel, daß ihn diese Dinge in hohem Maße in Anspruch nehmen, aber doch nicht mehr als man bei einem Manne erwarten muß, dem philologisch-historische Gelehrsamkeit nicht ein Mittel zum Prunken, sondern eine Sache des wissenschaftlichen Gewissens ist. Dabei muß zugegeben werden, daß trotz der Verschiedenartigkeit der Gegenstände, über die sich die Lettres choisies verbreiten, eine gewisse Einseitigkeit der geistigen Interessen festgestellt werden muß. Es muß geradezu auffallen, daß sich in seinen Briefen nie eine spekulative Erörterung über die Fragen findet, die seine Zeit so heftig bewegten: Prädestination, Gnade, Willensfreiheit. Daß er ihnen nicht aus dem Wege gehen konnte, ist klar; daß er sich ihnen nicht entzogen hat, dürfte aus dem hervorgehen, was oben angeführt wurde. Das Charakteristische ist, wie er sie behandelt.

Wichtig ist dabei die Feststellung, daß so mancher Brief, der über theologische Werke der jüngsten Vergangenheit oder der Gegenwart spricht, die Stellungnahme neuerer Theologen zu Augustinus behandelt. Es sind ausschließlich Autoren, die gegenüber dem Bischof von Hippo die Berechtigung einer anderen Auffassung verteidigen und namentlich die voraugustinischen und griechischen Väter zu Wort kommen lassen: Sadolet (I, 16),

Nobilius (III, 10), Launoy (I, 33). Es ist offensichtlich, daß Richard Simon auf die Seite dieser Theologen tritt, wenn er auch andererseits zugibt, daß z. B. Sadolet im Eifer des Kampfes seinerseits zu weit gegegangen sei[9]. Worauf es ihm aber offensichtlich ankommt, ist, nachzuweisen, daß Augustinus nicht allein gilt und seine Meinung nicht ohne weiteres mit der Lehre der Kirche gleichgesetzt werden darf. Das geht aus dem obenerwähnten Briefe über Sadolet unzweideutig hervor, wenn dort betont wird: „Sadolet n'ignorait pas que parler de la sorte c'était s'opposer à un torrent de théologiens qui regardaient les sentiments de St. Augustin, comme des sentiments reçus et approuvés de l'Église Romaine. C'est pourquoi il ajoute aussitôt ces autres paroles: cependant quoique je ne convienne pas avec S. Augustin, je ne suis pas pour cela éloigné de la créance de l'Église Catholique, qui n'a défini que trois chefs contre les Pelagiens, ayant laissé une liberté entière d'opiner sur le reste (l. c. 172). Wenn wir nun aber weiter bemerken, daß Richard Simon im 30. Brief des vierten Bandes den portugiesischen Moraltheologen Henriquez, S. J. († 1608) als Vertreter des Thomismus zu seinen molinistisch denkenden Ordensbrüdern in Gegensatz stellt[10], wenn er an anderer Stelle zu beweisen sucht, daß trotz der Maßnahmen des Generals Aquaviva im Jesuitenorden die Freiheit der theologischen Meinung bestehe (I, 40), wenn wir im vierten Band, Brief 32, lesen, wie er seinen Freund, den Dominikanerprior P. A. Goudin, wegen seines gemäßigt thomistischen Standpunktes lobt und ihm rät, ihn gegen den rigoristischen seines Ordensbruders Massoullié zur Geltung zu bringen, so kann das nicht gut anders erklärt werden als aus dem Bestreben, zu zeigen, daß die von den einzelnen Orden und Schulen behauptete Einheitlichkeit der Theologie nicht in dem Maße bestehe und zu bestehen brauche, als es nach der landläufigen Meinung den Anschein hat[11].

Richard Simon war überhaupt kein Freund jener Richtung, die die Scholastik als allein gültige Theologie hinstellt. Lesenswert ist in dieser Hinsicht der 35. Brief des zweiten Bandes. Hier wird aus den Acta Facultatis Theolog. Parisiensis ein Gutachten zitiert, das die Fakultät im Jahre 1387 im Anschluß an Kardinal d'Ailly über die Autorität der Lehre des hl. Thomas abgegeben hat, dahin lautend, qu'elle ne devait point être reçue

autrement que la doctrine de plusieurs théologiens de Paris qui avaient vécu avant lui et après lui „eodem modo atque doctrina aliorum magistrorum et doctorum, qui ante et post eum in hoc venerabili studio floruerunt“ (II, 35, S. 266). Im Anschluß daran nimmt Richard Simon Gelegenheit, sich gegen die einseitige Festlegung auf gewisse Schulhäupter auszusprechen. Er schreibt: „Vous pouvez juger de cela que des docteurs, qui parlaient de la sorte, n'établissaient pas la réligion sur la foi d'un ou de deux pères de quelque autorité qu'ils pussent être. En effet, les principes de notre croyance sont fondés sur l'Écriture et sur la tradition ou le consentement unanime des pères“ (S. 267), und wenn er es auch begreiflich findet, daß die Dominikaner sich an Thomas und die Franziskaner sich an Scotus halten, so beklagt er doch mit dem gelehrten spanischen Franziskaner Alfons de Castro († 1558) „cette forte attache des uns et des autres, soit à la doctrine de Saint Thomas, soit à la doctrine de Scot, parce que cet entêtement cause des partis et des divisions fâcheuses de l'Église“ (ebenda 268). Was ferner beanstandet wird, ist das Abirren der Scholastik auf unnütze Fragen, über denen die heilsnotwendige Lehre vernachlässigt werde. Dafür beruft sich der Briefschreiber auf den berühmten Kanzler der Universität, Gerson, fügt aber gleich hinzu: „Il me semble, que les théologiens scholastiques n'ont guère profité de cette leçon du savant chancelier de l'université de Paris. Car les scholastiques qui sont venus après lui, n'ont pas moins remplis leurs écrits de questions inutiles que ceux d'auparavant“ (ebenda 269).

Theologie ist für Richard Simon, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in allererster Linie Tatsachenwissenschaft, nicht Spekulation. So hat er es am Schlusse des 10. Briefes im dritten Band ausgesprochen, als er seinen Bericht über das Buch des Flaminins Nobilius, De praedestinatione libri duo mit den Worten endete: „Je sais que ceux qui font gloire d'être Augustiniens, disent que Flaminius n'est point théologien. Mais je voudrais bien que ces gens-là m'expliquassent ce que c'est, selon leurs idées, qu'être théologien. Il me semble que la théologie consistant en faits, ou peut donner le nom de théologien à un écrivain, qui examine les actes, sur lesquels ces faits sont appuyés“ (a. a. O. S. 59). Die reinen Scholastiker, die sich als die Theologen κατ'

ἐξοχὴν fühlen, sind für ihn nichts als demithéologiens, und ausschließliche und einseitige Beschäftigung mit der scholastischen Theologie bringt die Gefahr mit sich, daß man nach und nach den Geschmack an der véritable théologie verliert (II, 5, S. 32 und 41).

Zu dieser véritable théologie gehört ein Doppeltes. Einmal eine gründliche Kenntnis der Hl. Schrift, und zwar nicht nur in der Gestalt der Vulgata, sondern im hebräischen und griechischen Original (ebenda S. 32). Es ist selbstverständlich, daß diese véritable théologie zunächst den buchstäblichen Sinn der Hl. Schrift festzustellen hat. Richard Simon hat nicht versäumt, bei Gelegenheit einer Besprechung von Randbemerkungen, in denen der Orientalist G. Gaulmin († 1665) eine Reihe von rabbinischen Parallelen zu verschiedenen Stellen des Evangeliums zusammengetragen hatte, nachdrücklich auf die Bedeutung der orientalischen Sprachen, insbesondere des Hebräischen, für das Verständnis des Neuen Testaments hinzuweisen (IV, 23, S. 158). Das zweite Erfordernis für einen wirklichen Theologen ist eine quellenmäßige Kenntnis der Tradition. Diese ist aber nach dem oben angeführten Wort mit dem consentement unanime des pères identisch. Immer und immer wieder legt Richard Simon den Nachdruck auch auf die griechischen Väter. Der Grund, warum die einseitigen Scholastiker als demi-théologiens zu gelten haben, ist ja kein anderer als der, daß sie nicht imstande sind, die griechischen Väter und Konzilien quellenmäßig zu studieren (II, 5, S. 32). Darum hat Richard Simon das Vorhaben des Abbé de Lameth durch einen Antrag durchzusetzen, daß die Aufnahme in die société der Sorbonne, der er angehörte, von der Kenntnis des Hebräischen und Griechischen abhängig gemacht werde, nachdrücklich gebilligt, freilich auch die Befürchtung gegengeäußert, der Antrag werde wegen des Widerstandes der „anciens" gegen diese „nouveauté" nicht die nötige Stimmenmehrheit erlangen (II, 5, S. 32f.) Es ist in diesem Zusammenhang wohl zu beachten, daß Richard Simon auch hier wieder durch sein Interesse an der theologischen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus wenigstens mitbestimmt ist. Er bedauert nämlich, daß sich die Doktoren der Sorbonne durch ihre Vernachlässigung der hebräischen und griechischen Studien unfähig zum Kampf gegen die

Protestanten gemacht hätten, den dann die ältere, besser ausgerüstete Generation der Jesuiten mit Ruhm aufgenommen und durchgeführt habe[12].

Richard Simon schätzt den Beweis aus der Tradition sehr hoch, stellt aber freilich an ihn nicht geringe Anforderungen. Im Anschluß an Maldonat hält er ihn nicht nur dem Schriftbeweis für gleichwertig, sondern spricht ihm auch noch den Vorzug zu, „que les preuves qui sont prises des ces sortes de traditions universelles ont cet avantage sur les celles qui sont tirées de l'Écriture, qu'elles sont moins ambiguës, parce qu'il n'y a aucun passage de l'Écriture qui ne puisse avoir plusieur sens[13]; au lieu que les traditions n'en ont qu'un" (I, 17, S. 185). Freilich haben diese Traditionen nur dann solche Beweiskraft, wenn sie wirklich allgemeine Überlieferungen sind und nicht „einigen Teilkirchen angehören" (ebenda). Weiter verlangt er, daß diese Traditionen ruhen sur de bon titres (III, 18, S. 118). Darum ist nicht alles zum Traditionsbeweis brauchbar. Gelegentlich der Erwähnung der Stellungnahme der Sorbonne in der Frage betreffend die Identität der Maria von Bethanien und der Maria Magdalena hebt Richard Simon nachdrücklich hervor: Une autorité du breviaire et même de ce qui se pratique plus communément dans nos églises, ne fait pas une décision (I, 31, S. 274) — und wiederum ist Maldonat sein Gewährsmann, von dem er das Wort zitiert: „est animadvertendum, etiam Ecclesiam habere suas opiniones, nec enim quidquid sentit, sentit tamquam fide catholica" (ebenda S. 275). Der Begriff der Tradition wird aber nicht im starren, jeden Gedankenfortschritt ausschließenden Sinn gefaßt. Richard Simon macht sich vielmehr — und sichtlich mit großer Genugtuung — den Grundsatz seines großen Gegners Bossuet zu eigen, daß es Dinge gibt, wo es erlaubt ist d'aller pour ainsi dire à la découverte; personne n'en doute, on peut dire que les pères ne s'y sont pas appliqués ou n'ont pas tout vu et qu'on peut aller plus loin qu'ils n'ont fait (III, 31, S. 238).

Es ist klar, daß diese Grundsätze auch auf das praktisch-religiöse Leben Einfluß haben. Wer die Theologie durch Zurückführung auf die Glaubensquellen von den inutilités der Scholastiker befreien will, wird auch im Leben der Kirche, also z. B. in der Liturgie alles vermieden wissen wollen, was von der

Hauptsache ablenkt. So werden wir nicht erstaunt sein, wenn wir bei Gelegenheit eines Berichtes über ein vom Kardinal Quiñones verfaßtes Brevier einige entschiedene Worte gegen eine gewisse Art von Heiligenlegenden (und gegen die, welche sie zu ihrer Erbauung nötig zu haben glauben) vernehmen (I, 27, S. 240 f.). Oder wenn er im 29. Brief des zweiten Bandes in einem Bericht über einen Traktat Maldonats de ceremoniis u. a. auch anführt, der berühmte Theologe sei der Meinung, wenn die Kirche die Zeremonien abschaffen wollte, qui ne sont pas tout-à-fait convenables et qui sont par consequent entièrement inutiles, so sollten durch ein allgemeines Konzil auch die Kreuzzeichen über die Hostie nach der Wandlung beseitigt werden (II, 29, S. 210), dann zeigt das ohne Zweifel, wie Richard Simon selber über diesen Punkt dachte. Um ihm freilich gerecht zu werden, muß ebenso scharf hervorgehoben werden, daß er mit seinem Gewährsmann auch darin eins ist, daß die Träger der kirchlichen Autorität hier mit großer Weisheit vorgehen müßten, um Ärgernis zu verhüten (ebenda S. 205). Hat indessen auch Richard Simon manches in der Theologie und im praktisch-kirchlichen Leben, was andern als wesenhafter Bestandteil des Katholizismus galt, für minder wichtig, ja für entbehrlich angesehen, so ist er doch weit von allem Puritanertum entfernt. Eine der Anklagen, die er gegen den Protestantismus, vor allem den Kalvinismus, erhebt, ist die, daß er durch sein übereifriges Vorgehen gegen altehrwürdige Einrichtungen die Religion entleert habe: „permettez-moi de vous dire," schreibt er in diesem Sinne an den englischen Puritaner J. H., „que vos gens ont si fort raffiné pour épurer la réligion chrétienne, qu'ils en ont fait comme un squellet" (I, 27, S. 247). Hier sowohl wie anderwärts (II, 29, S. 204) beruft er sich dafür auf eine Äußerung des Kalvinisten Saumaise († 1653) gegenüber Isaak de la Peyvère: „nostri resecuerunt religionem usque ad vivum"[14].

Bevor man überhaupt, wie es geschehen ist, Richard Simon den sens catholique abspricht[15], sollte man doch bedenken, daß er ein scharfer Gegner des Jansenismus war und von den Messieurs de Port Royal bitter gehaßt wurde. Freilich hat er auch ihren Gegnern, den Jesuiten, keine unbedingte Gefolgschaft geleistet[16]. Es wäre aber weiter wohl zu beachten, daß der scheinbar nur zur

Kritik und zur trockensten Gelehrsamkeit befähigte Mann, wie wir oben sahen, ein lebhaftes Interesse an der Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche hatte. Hier ist nun vor allem zu bemerken, daß Richard Simon, so sehr er z. B. die Verdienste einzelner Protestanten um die philologia sacra anerkennt und andererseits Mißgriffe auf katholischer Seite scharf rügt und verurteilt, doch der eifrige Anwalt des Katholizismus ist. Bezeichnend für seine Haltung ist die Lettre à un gentilhomme huguenot, das sechste Stück des ersten Bandes. Der Kalvinismus ist ihm hier nichts anderes als la réligion prétendue réformée[17]. Er läßt von dem, was das seinem reformierten Freunde Fremont d'Ablancourt imponierende Buch La Politique du Clergé de France sagt, rein nichts gelten. Insbesondere zeigt gerade dieser Brief wie sehr Richard Simon von jeder Art des Indifferentismus entfernt ist. Nicht einmal der Gedanke einer rein bürgerlichen Toleranz ist ihm irgendwie annehmbar (a. a. O. S. 79 ff.). Ein Hauptbeweis gegen den Protestantismus ist ihm auch in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß man auf seinem Boden die das Christentum von Grund aus zerstörenden Sekten der Antitrinitarier und Sozinianer nicht wirksam bekämpfen kann[18]. Je mehr man die Briefe liest, desto deutlicher wird der Eindruck: dieser Mann ist, obwohl ihm das Ungenügende der Stellungnahme der landläufigen Theologie gegen manche Schwierigkeit, die er vermöge seines Bildungsganges deutlicher sah und ernster beurteilte, klar sein mußte, obwohl er an den Vertretern der Kirche manches zu tadeln hatte und manches von ihnen erdulden mußte, doch innerlich fest mit der Kirche verbunden geblieben.

Will man besonders deutlich sehen, wie wenig Richard Simon zum Indifferentismus neigte, so muß man seine Stellung zu den außerchristlichen Religionen, vorab zum Judentum und zum Islam beachten. Man sollte wohl meinen, ein Mann wie er, der die rabbinische Literatur kannte, der auch über den Islam aus gründlicherer Kenntnis heraus urteilen konnte, als manche seiner Fachgenossen, müßte einige Neigung zu religionsvergleichenden Studien verspürt haben, zum mindesten Verständnis gezeigt haben für das religiöse Leben, das sich in jenen Gemeinschaften äußerte. Aber von all dem findet sich nichts. Bezeich-

nend ist, was im Eingang des 27. Briefes des zweiten Bandes über die jüdische Literatur gesagt wird: abgesehen von einigen Kommentaren zur Hl. Schrift und einigen tüchtigen Arbeiten zur Grammatik ist sie unnütz. Insbesondere enthält die kabbalistische Literatur nichts, was lesenswert wäre[19]. Ein moderner Religionshistoriker würde ganz anders urteilen! Damals ging durch die ganze jüdische Welt eine ungeheure Bewegung, die durch das Auftreten des Schabbethai Zebi, der sich für den Messias hielt, veranlaßt war. Richard Simon geht kühl über sie hinweg und hat über die Religiosität des zeitgenössischen Judentums nur ein hartes und in seiner Allgemeinheit offensichtlich ungerechtes Urteil (II, 2, S. 15ff.). Ähnlich ist über seine Stellung zum Islam zu urteilen. Muhammed ist ihm un imposteur qui a feint d'être le Paraclet promis dans l'Évangile (III, 33, S. 245). Daß er trotz seiner unzweideutigen Stellungnahme gegen den Islam, die er in seiner Histoire Critique de la Créance et des Coûtumes des Nations du Levant (1684) eingenommen hatte, sich gegen einen Angriff Arnaulds verteidigen mußte, der seine einfach die Tatsachen wiedergebende Darstellung eine Begünstigung des Mohammedanismus nannte, ehrt Richard Simons wissenschaftliche Objektivität ebenso, wie es seinen Gegner kennzeichnet. Aber es bleibt bestehen: Religion ist für ihn nur das Christentum und innerhalb dieses wiederum nur der Katholizismus. Daran hat er bis an sein Lebensende festgehalten. Alle Anfeindungen konnten ihn nicht aus der Kirche hinausdrängen, die manch einer unter seinen Zeitgenossen um viel geringerer Ursache willen verlassen hat.

Ein ungemein vielseitiger und regsamer Geist spricht zu uns aus den vier Kleinoktavbänden der Lettres choisies. Zeigt er sich uns auch grundsätzlich nur von seiner wissenschaftlichen Seite und verschließt er sein Inneres vor uns in herber Zurückhaltung, so kann er doch nicht hindern, daß wir den Eindruck geistiger und sittlicher Größe haben. Mag er, der Vielbekämpfte, sonst in manchen seiner Schriften sich schließlich im Tone vergriffen haben — hier tritt er uns durchweg in einer Art entgegen, die seiner würdig ist. Diesem scharfen Kritiker fehlt warmes Empfinden nicht. Am meisten aber packt uns wohl die Selbstlosigkeit, mit der Richard Simon seiner Art treu geblieben ist. Aka-

demische und kirchliche Ehrenstellen hatte er nicht zu erhoffen. Er aber bleibt bei jener Auffassung, die er sich von der Theologie und ihren Aufgaben gebildet hat. Nicht als ob es ihm völlig an Anerkennung gefehlt hätte. Aber wir haben doch den Eindruck, daß Richard Simon trotz der Freunde, die sich, wie seine Briefe zeigen, aus den verschiedensten Lagern um ihn scharten, ein Einsamer geblieben ist. Er stand über den Parteien. In einer Zeit, wie die seine war, bedeutet das Tragik. Daß er dazu die Fähigkeit und den Mut hatte, ehrt ihn für alle Zeiten.

❖

ANMERKUNGEN.

1 Die erste Ausgabe des ersten Bandes erschien 1700; ich benutze die neue, verbesserte und vermehrte Ausgabe, welche M. Bruzen la Martinière, ein Neffe Richard Simons, im Jahre 1730 veranstaltete.

2 Zu nennen wäre auch noch der wiederholt (II, 2, III, 2) erwähnte Jude Jona Salvador, nach seinem Wohnsitz gewöhnlich le Juif de Pignerol genannt.

3 IV, 31. Zu beachten wären auch etwa die herzlichen Worte Richard Simons an den P. le Cointe im Eingang des 19. Briefes im zweiten Bande.

4 Dessen gegen Richard Simon gerichtete Ordonnance vom 15. September 1702 steht im zweiten Bande der Lettres choisies, S. 333—345; des Angegriffenen Rémontrance ebda., S. 346—390.

5 I, 14: Joh. Wild (Ferus) † 1554; I 20: Oleaster († 1563), I 26: Vavasseur, S. J. († 1681); I 36: Agellius († 1608); I, 13: M. Butzer († 1551).

6 II, 27 (über das kabbalistische Hauptwerk Sepher jezirah), III, 2 (über die Sekte der Karaïten), 8 (über pseudepigraphische Literatur), 16 (über eine Handschrift des More nebochim des Maimonides.)

7 Z. B. III, 19 (über den Schriftstellerkatalog des Ebed Jesu), II, 14 und IV, 23 (über griechische Theologen), II 22 und 23 (über die Armenier).

8 I, 24. Am Schlusse des Briefes einige Bemerkungen zur Kunde der griechischen Handschriften und ein Urteil über den codex Alexandrinus.

9 l. c. S. 171, A. 2: Il semble que Sadolet lui-même, sous prétexte de s'éloigner des opinions Mahometanes de Luther sur le libre-arbitre et la prédestination, se soit jeté dans un autre excès quand il s'oppose si fortement à Saint Augustin.

10 l. c. 222: Comme il fait profession d'être entièrement attaché à la doctrine de St. Thomas, il se déclare ouvertement contre ceux de la Société qui ne la suivent point, principalement contre Molina, dont les opinions particulières commençaient à faire bruit et à Rome et à en Espagne dès ce temps là.

[11] R. S. drückt dem Freunde sein Bedauern aus daß ihm durch seine Stellung im Orden die freie Vertretung seines theologischen Standpunktes fast unmöglich gemacht werde. Der einzige Ausweg, den er sieht, ist anonyme Veröffentlichung des geplanten Werkes und Kampf mit verdeckter Front: statt gegen P. Massoullié soll P. Goudin gegen den mittelalterlichen Theologen Bradwardine von Canterbury Stellung nehmen, dessen Auffassung sich im wesentlichen mit der des rigorosen Thomismus decke. A. a. O. 231 ff.

[12] Ebenda 39 f. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen beklagt R. S., daß die Jesuiten seit einiger Zeit das Studium der Heiligen Schrift nicht mehr gehörig pflegten; vgl. dazu auch I, 26.

[13] Richard Simon hat an der Lehre vom doppelten Schriftsinn festgehalten, vgl. tome III, lettres 26 und 27.

[14] An der letztgenannten Stelle fügt R. S. zur Erklärung bei: Il comparaît par là ceux de sa secte qui avaient entrepris la réformation à ces gens qui pour couper leur ongles trop près, coupent jusque à la chair.

[15] A. Ingold bei F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible V, 1744, der ihm sogar ésprit antichrétien vorwirft(!!).

[16] Ein Freund der von ihnen so oft empfohlenen häufigen Kommunion war er z. B. offenbar nicht, vgl. II, 29, S. 211 ff.

[17] Vgl. I, 6, S. 36: le parti des prétendus réformés, S. 31 u. ö. la religion prétenduë réformée.

[18] A. a. O. S. 84. R. S. schließt seine Ausführungen mit dem Wort: Croyez-moi, Monsieur, laissez vos ministres prêcher ce qui leur plaira, et venez avec nous à la messe. C'est le meilleur parti que vous puissiez prendre et pour ce monde et pour l'autre.

[19] II, 27, S. 187. Hier äußert R. S. über den gegenteiligen Standpunkt des von ihm sonst sehr geschätzten Reuchlin unverhohlenes Befremden.

❖

Zur Geschichte des Begriffs „Gewissen" bis zu den paulinischen Briefen.

Von Fritz Tillmann.

So weit unsere geschichtliche Kenntnis des Menschen und des sittlichen Lebens reicht, weiß sie von jener grundlegenden Begleiterscheinung alles sittlichen Handelns, die wir mit dem zusammenfassenden Namen „Gewissen" bezeichnen. Es ist auch nicht verwunderlich, vielmehr in seelischen Erfahrungen und Beobachtungen begründet, daß uns das Gewissen zuerst und zumeist in der Gestalt des bösen Gewissens begegnet. Treten doch die eigentümlichen, es zu einem besonderen, von anderen seelischen Erlebnissen deutlich unterscheidbaren Erlebnis machenden Eigenschaften da am schärfsten zutage, wo es sich um eine Verletzung der sittlichen Norm, um einen Bruch der sittlichen Forderung handelt. Gepeitscht und verfolgt von den Rachegöttinnen flieht der Mörder über Land und Meer und findet keine Ruhe, bis seine Freveltat gesühnt ist. So heißt es in der Schicksalstragödie des bösen Gewissens, in der Orestie des Euripides: „Was mußt du leiden? Welche Krankheit richtet dich zugrund? Gewissen heißt sie! Weil ich weiß: Furchtbares habe ich getan!"[1] Die Einsicht oder das Bewußtsein von der Unerlaubtheit sittlichen Tuns ist es also, was sich in dem Begriff „Gewissen" (σύνεσις) ausspricht. Mit dieser Erkenntnis verbindet sich die aus allgemeiner Erfahrung gewonnene Überzeugung, daß dieser Zeuge unseres sittlichen Tuns, dieser furchtbare Ankläger in der Seele eines jeden Menschen seinen Sitz hat. „Es gibt keinen so schrecklichen Zeugen und keinen so gewaltigen Ankläger wie das Gewissen, das in der Seele eines jeden wohnt[2]." Aber auch hier ist es wieder die anklagende Tätigkeit des Gewissenserlebnisses, die die Aufmerksamkeit des Beobachters ausschließlich fesselt. Die sprachliche Fassung des Begriffes, die seitdem die gebräuchliche geworden ist, συνείδησις, und das von dem nämlichen Stammwort abgeleitete τὸ συνειδός findet sich zuerst in einem

Spruch des Chrysipp, den Diogenes Laertios aufbewahrt hat[3]. Allein in allen diesen Stellen handelt es sich immer um ein vereinzeltes, von der täglichen Erfahrung abgelesenes Vorkommen des Begriffs. Weder wird eine allseitige Feststellung des Gewissensvorgangs in seinen verschiedenen Äußerungen erstrebt, noch versucht man dem Ursprung und der Herkunft der Erscheinung nachzugehen.

Erst in der Sittenlehre der Stoa wird zum erstenmal das Erlebnis des Gewissens in seiner Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit erkannt und in seiner grundlegenden und maßgebenden Bedeutung für das sittliche Leben gewürdigt. Das Gewissen ist in der Stoa die Sprache der gesunden Vernunft und tritt damit in die innigste Beziehung zu dem obersten Grundsatz aller stoischen Lebensweisheit, daß man in Übereinstimmung mit der Natur leben müsse[4]. Er wird so von selbst die Begleiterscheinung alles sittlichen Handelns, die anzeigt, ob dieses selbst naturgemäß und darum gut oder wider die Natur und darum bös war. Wie die vernünftige Natur so gehört auch das Gewissen zu der gottgegebenen Ausstattung des Menschen, es ist ihm eingepflanzt. Ein Versuch, die Tatsache selbst zu erklären oder das Erlebnis seelisch zu zergliedern und in seinen einzelnen Bestandteilen genauer zu erfassen, wird nirgends ernstlich unternommen, obwohl in der jüngeren Stoa und vor allem in ihrem besten römischen Vertreter L. Annaeus Seneca die Anwendung und Verwertung der Vorstellung immer reicher werden; auch hier ist alles der Widerschein der schlichten und alltäglichen Beobachtung[5]. Nur tritt mit der stärkeren Betonung des gebietenden Gewissens jetzt auch der Gedanke an die durch das Gewissen erzeugte sittliche Bindung schärfer und immer häufiger hervor. Das Gewissen ist nicht mehr bloß Ankläger, es ist auch Gesetzgeber und Gebieter. Ähnlich dem sokratischen Daimonion wird jetzt der Deus in nobis, der spiritus sacer in nobis nicht bloß zum Richter unseres sittlichen Handelns, sondern zu seinem obersten, die sittlichen Werte bestimmenden Grundsatz. Gerade Seneca liebt es, die Bindung an den Ausspruch des Gewissens möglichst scharf auszudrücken; der weise und gute Mann fragt nicht nach dem Urteil der Menge, nicht nach Ruf, Ehre und Vermögen; er ist bereit, sich eher verbrennen zu lassen, als etwas anderes zu tun, als das

Gewissen von ihm fordert. „Gott ist dir nahe, er ist mit dir, er ist in dir. Ja, ich sage: Ein heiliger Geist thront in uns, der unseres Bösen wie unseres Guten Beobachter und Wächter ist. Wie wir mit ihm verfahren, so auch er mit uns. Aber ein guter Mensch ist niemand ohne (diesen) Gott; oder kann sich einer über das Schicksal erheben, wenn er ihm nicht hilft? Er gibt hochgemuten und aufrechten Rat. In jedem guten Menschen wohnt, wenn wir seinen Namen auch nicht kennen, ein Gott[6].“ —

Die Entwicklung der Vorstellung und des Begriffs Gewissen zeigt auch auf biblischem Boden durchaus verwandte Züge und verläuft im wesentlichen in den nämlichen Bahnen. Nur daß in den heiligen Schriften Alten Bundes als Träger des Gewissensvorgangs das Herz erscheint, das auch sonst als Werkstatt und Ausgang alles seelischen Lebens gedacht wird[7]. Gerade bei dem gefühlsmäßig so stark betonten Erlebnis des Gewissens lag es nahe, daß eine ursprüngliche und ungeschulte Beobachtung die körperlichen Begleiterscheinungen des bösen Gewissens (Angstgefühle, Herzklopfen usw.), die ja mit der Herztätigkeit unmittelbar zusammenhängen, mit diesem selbst gleichsetzte und dahin verlegte. Das Ursprüngliche erscheint noch in dem Satz „David schlug nachher das Herz, weil er das Volk hatte zählen lassen[8].“ Auch in der Bibel erscheint das Gewissen zuerst und zumeist als böses Gewissen, so besonders deutlich, wenn auch noch ohne das Wort, in den Erzählungen vom Sündenfall und vom Brudermord des Kain. „Da sprach Kain zu Jahve: Unerträglich sind die Folgen meiner Verschuldung. Du treibst mich jetzt hinweg vom Ackerland, und vor Deinem Angesicht muß ich mich verbergen und muß unstät und flüchtig sein auf Erden, und wer mich antrifft, wird mich totschlagen[9].“ Es ist das böse Gewissen, das auch hier dem Mörder keine Ruhe läßt, ihn von Haus und Hof vertreibt und überall die Strafe seiner Bluttat fürchten läßt. Innerhalb der Gesamtauffassung des Alten Testaments ist es ja selbstverständlich, daß Gott selbst es ist, der durch die Geißel des bösen Gewissens den Frevler heimsucht. Aber für die sittliche Bewertung und die sittliche Lebenserfassung überhaupt ist es von allerhöchster Bedeutung, daß hier zum ersten Male das Gewissenserlebnis in seiner Verbundenheit mit dem persönlichen Gott geschaut wird. Hier wird, ganz anders als es in

der pantheistisch eingestellten Stoa möglich war, die Verknüpfung des Gewissens mit dem Schöpfer der sittlichen Anlage des Menschen und dem Urquell alles sittlichen Lebens vollzogen, durch die es erst seine letzte Erklärung und seine bindende, unter allen Umständen verpflichtende Kraft findet. Nicht als wenn das auch schon zur Bewußtheit gekommen wäre, aber es sind doch einer tieferen, religiösen Erfassung Wege erschlossen, die bis dahin versperrt waren, und die in der neutestamentlichen Offenbarung bis zum Ende gegangen werden. Doch ist keineswegs die Bedeutung und die Tätigkeit des Herzens nur auf die Erscheinung des bösen Gewissens beschränkt; in vielen Fällen erscheint es nur so in der äußeren Sprachprägung, während das Wort inhaltlich von der Tätigkeit des guten Gewissens redet. So spricht Hiob zu seinen Freunden: „Fern sei es von mir, euch Recht zu geben. Bis ich verscheide, lasse ich nicht von meiner Frömmigkeit. An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht; mein Herz schilt keinen meiner Tage[10]." Es ist die Zuversicht und der Friede des guten Gewissens, die ihm zu solcher Sprache Kraft geben. Endlich wird auch deutlich die entscheidende, normgebende Bedeutung des Gewissens für das Handeln überhaupt erkannt und ausgesprochen. Als Salomon den Thron bestiegen hatte, betete er: „So wollest Du denn Deinem Knechte ein aufmerksames Herz geben, daß er Dein Volk regieren möge und zu unterscheiden zwischen Gut und Böse[11]." Das innere seelische Verständnis für Herrschertugend und Herrscherpflicht ist hier von der Feinhörigkeit des Gewissens abhängig gemacht und ist wie Gottes Geschenk so eine Frucht demütigen und vertrauensvollen Gebetes. Demnach ist die Bedeutung des Gewissens oder des Herzens, wie der Israelit sagte, für das sittliche Leben, entsprechend der überall bestätigten Erfahrung, auch auf alttestamentlichem Boden erkannt worden. Der Fortschritt liegt aber hier in der Verbindung der sittlichen Vorstellung mit der religiösen, der der stoischen Sittenlehre darum versagt bleiben mußte, weil sie den Schöpfer des Menschen und der sittlichen Weltordnung als den persönlichen, weltüberragenden und weltbeherrschenden Gott nicht erkannt hatte.

Wie dem Alten Testament so ist auch noch den Evangelien der festgeprägte Ausdruck „Gewissen" fremd. Aber es

liegt in der Höhenlage der neutestamentlichen Sittlichkeit wie in dem Gesamtverhältnis des Neuen zum Alten Bunde begründet, wenn jetzt auch die Wertung des Gewissens und seiner Bedeutung für das sittliche Leben eine Vertiefung erfährt, die kaum noch überboten werden kann. Zunächst ist es bedeutsam, daß die Erscheinungsform des bösen Gewissens in der aufbauenden Entwicklung des christlich-sittlichen Lebens völlig fehlt. Der Mensch, der im Sinne der frohen Botschaft des Herrn Kind Gottes geworden ist, besitzt eben den in Vertrauen und Liebe zum himmlischen Vater fest gegründeten Frieden des guten Gewissens. Das hindert nicht, daß sich in der Darstellung einer widerchristlichen Lebenshaltung in Gleichnis und Lehrwort auch das böse Gewissen mit seinen so bezeichnenden Äußerungen findet. Dagegen wird der grundlegende Gedanke, daß alle sittliche Bindung durch die innere Überzeugung und Gesinnung oder, wie wir jetzt sagen, durch das Gewissen vollzogen wird, zum Herzschlag aller sittlichen Mahnrede. Zunächst in dem unerbittlichen Kampf, den Jesus wider die Werkheiligkeit und die äußerliche Gesetzesgerechtigkeit des zeitgenössischen Pharisäertums führt. Ihnen gegenüber bringt er das Grundgesetz der Innerlichkeit zu reinster und reichster Entfaltung. Nicht was in den Mund des Menschen eingeht, das verunreinigt den Menschen. Es ist vielmehr umgekehrt: die innerste Gesinnung, aus der alles Tun des Menschen fließt, gibt ihm seinen Wert oder seinen Unwert. Was in den Mund eingeht, das macht eben den Verdauungsvorgang durch, d. h. es liegt ganz innerhalb der naturhaften, nicht der sittlichen Seite des Menschenlebens. Was aber aus dem Munde hervorgeht, das kommt aus dem Herzen: alle äußere Betätigung des sittlichen Menschen, auch sein Sprechen, steht in einem inneren und notwendigen Zusammenhang mit der Schmiede seines Innenlebens[12]. Wäre auch hier, was nicht unwahrscheinlich ist, „Herz“ in jener alttestamentlichen Bedeutung gebraucht, so würde der Gedanke noch schärfer und eindeutiger hervortreten. In jedem Falle ist das Innere des Menschen die Werkstätte, in der sein Tun seine sittliche Prägung empfängt. „Denn aus dem Herzen kommen hervor böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsches Zeugnis, Lästerung. Das sind die Dinge, die den Menschen verunreinigen; das Essen mit ungewaschenen Händen verun-

reinigt den Menschen nicht[13]." Man beachte auch die Stelle[14]: „Reiniget zuerst, was drinnen ist im Becher, damit auch das Auswendige rein sei", und die gegen pharisäische Entstellung sich richtenden Ausführungen über Almosen, Beten und Fasten[15]. Jesus liebt es, den Zusammenhang zwischen Überzeugung, innerer Gesinnung und äußerer Tat als einen naturnotwendigen, in der sittlichen Beschaffenheit des Menschen wurzelnden zu erklären. So das Gleichnis vom guten Baum, der nur gute Frucht, und von dem bösen Baum, der nur böse Frucht bringen kann[16] und den so bezeichnenden Spruch: „Schaffet einen guten Baum, so habt ihr gute Frucht; schaffet einen faulen Baum, so habt ihr faule Frucht; denn an der Frucht erkennt man den Baum. Ihr Otternbrut, wie könnt ihr Gutes reden, da ihr doch böse seid? Denn wessen das Herz voll ist, geht der Mund über. Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze das Gute hervor, der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatze Böses hervor[17]." So innerlich und notwendig ist diese Beziehung zwischen Gesinnung und Handeln, daß äußeres noch so gutes Tun ohne die entsprechende Gesinnung nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß ein derartiger Mensch ein übertünchtes Grab, voller Moder und Fäulnis ist[18].

Wohl am feinsten hat Jesus die Notwendigkeit des Gewissens und seiner Tätigkeit für das sittliche Leben in einem Wort ausgesprochen, das sich mit einigen, nicht unbedeutenden Abweichungen bei Matthäus und Lukas findet. Es lautet:

Mt. 6, 22—24: Das Licht des Leibes ist das Auge. Hast du ein gesundes Auge, so hat dein ganzer Körper Licht. Taugt aber dein Auge nichts, so ist dein ganzer Körper in Finsternis gehüllt. Wenn nun „das Licht in dir" finster ist, wie groß muß dann erst die Finsternis sein?

Lk. 11, 33—36: Niemand, wenn er ein Licht anzündet, setzt es in einen Winkel noch unter das Hohlmaß, sondern auf den Leuchter, damit die Eintretenden den Schein sehen. Das Licht des Leibes ist das Auge. Solange dein Auge gesund ist, hat auch dein ganzer Leib Licht, wenn es aber nichts taugt, so hat auch dein Leib Finsternis. So gib wohl acht, daß nicht „das Licht in dir"

finster ist. Ist dann dein ganzer Leib hell und nichts Finsteres daran, so wird das eine Helligkeit sein, wie wenn dich der Leuchter mit seinem Strahl bescheint.

Der nämliche Gedanke wird bei Matthäus durch ein, bei Lukas durch zwei Bilder beleuchtet. Ein gesundes Auge strahlt gleichsam ein Licht aus, das dem ganzen Körper des Menschen die volle Bewegungsfreiheit sichert. In der Finsternis kann niemand einen Schritt tun, ohne die Gefahr anzustoßen, zu fallen und Schaden zu nehmen. Und ähnlich ist es in dem fensterlosen Fellachenzelt, das durch ein einziges Licht, das auf einem Leuchter steht, erhellt wird. Das stellt man nicht in einen abgelegenen Winkel und noch weniger unter den Scheffel, sein Platz ist auf dem hochragenden Lichtstock mitten in der Hütte. Dort beleuchtet es den ganzen Innenraum, und wer eintritt, schaut sofort das helle Licht, das die ganze Hütte und den Eintretenden bescheint und es ihm ermöglicht, sich zurechtzufinden. In beiden Fällen schafft erst das hell strahlende Licht die Möglichkeit, sich unbehindert und ohne Schaden zu bewegen. Eben diese Bedeutung für alles sittliche Leben und Handeln des Menschen hat das „Licht in dir“, die innere Überzeugung, das Urteil des Gewissens. Wo es nicht leuchtet, gibt es überhaupt kein sittliches Handeln, alles ist Nacht und Finsternis, in der man nichts tun kann. Aber im hellen Schein dieses innern Lichtes schaut der Mensch den Weg, den er gehen, schaut er die Abgründe, Schwierigkeiten und Gefahren, die er meiden muß. Hier wie dort ist das Licht die Vorbedingung und die unentbehrliche Hilfe für zielsicheres und ungefährdetes Handeln. Der Jünger des Meisters wird später sagen, daß alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, Sünde ist[18].

Erst mit dem Apostel Paulus und in den paulinischen Briefen ist das in der griechisch-lateinischen Welt längst heimisch gewordene Wort „Gewissen“ συνείδησις in die christliche Sprache und in das christliche Schrifttum eingetreten. Es darf heute nach den Arbeiten von Bonhöffer[19] und Böhlig[20] als erwiesen angesehen werden, daß dem Apostel der philosophische und volkstümliche Sprachgebrauch seiner hellenistischen Heimat bekannt und

vertraut war. War doch gerade seine Geburtsstadt Tarsus in Cilicien ein Hauptsitz stoischer Lebensweisheit. Und das war seine eigentümliche Gnadengabe, die ihn zum Völkerapostel ausgerüstet hat, daß er durch Geburt und Herkunft einerseits, durch Erziehung und Schule anderseits befähigt war, allen alles zu werden, den Griechen ein Grieche, den Juden ein Jude. Allein es handelt sich hier nicht um die einfache Herübernahme einer Ausdrucksweise, die man wie ein Geldstück nur einzutauschen braucht, um damit Handel treiben zu können. Paulus vollzieht vielmehr aus der Fülle seines christlichen Geistes und seiner christlichen Frömmigkeit heraus eine Umbildung des Begriffes und eine innerliche Anpassung an die neue Welt christlicher Lebenserfassung, der er dienen sollte, die geradezu erstaunlich ist. Man darf ja keinen Augenblick vergessen, daß das Wort „Gewissen", als Paulus es aus der Popularphilosophie seiner Zeit übernahm, auf einem Boden gewachsen und mit einem Inhalt erfüllt war, die der christlichen Gottes- und Welterfassung fremd, ja gegensätzlich waren. Die überragende Größe des Mannes wie seine tiefe Christlichkeit vollziehen hier eine Leistung, die um so bewundernswerter ist, als sie nicht etwa einer bewußten Erfassung des Gegensatzes entspringt, als vielmehr der inneren Nötigung eines im persönlichen Gott wurzelnden religiösen Denkens. Denn nichts deutet darauf hin, daß sich Paulus bewußt war, eine Münze zu verausgaben, die er in einer stoischen Wechslerstube eingetauscht hatte. Ich sehe den Vorgang der Verchristlichung deutlich in vierfacher Richtung wirksam.

Erstens ist bei Paulus das Gewissen allgemein die ins Bewußtsein des Menschen tretende sittliche Pflicht. In diesem Sinne gehört das Gewissen zur natürlichen Ausstattung, die jedem Menschen zuteil wird. „Wenn dann Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur tun, was das Gesetz sagt, so sind sie, die kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz; zeigen sie ja, wie des Gesetzes Werk ihnen ins Herz geschrieben ist, indem ihr Gewissen sein Zeugnis dazu gibt, und die Gedanken hinüber und herüber teils verklagen, teils auch entschuldigen[21]." Sieht man von der Gegenüberstellung der Heiden und Juden in diesen Worten ab, so enthalten sie nichts, was nicht auch der Stoiker fast mit den gleichen Worten zu sagen pflegte. Das naturgemäße Leben ist auch das

sittlich gute Leben; den in die menschliche Natur hineingelegten Gesetzen folgen, heißt daher seinem Gewissen folgen; denn in ihm und durch es offenbart sich das Naturgesetz dem sittlichen Empfinden des einzelnen Menschen. Es soll auch nicht übersehen werden, daß hier zum ersten Male in der christlichen Welt über das Gewissen, seine Bedeutung und seine Beziehung zum Naturgesetz nachgedacht wird. Hier zeigt sich naturgemäß auch am stärksten die Verwandtschaft zwischen stoischer und christlicher Denkweise, insofern die erstere Wahrheitsteile in sich schließt, welche der Prüfung im Lichte christlicher Denkweise standhalten. Aber auch das, was hier als Gemeinsames erscheint, steht bei Paulus, entsprechend der geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise der ersten Kapitel des Römerbriefes, doch vollkommen in der lebendigen Ganzheit seines Glaubens an den persönlichen Gott.

Das Gewissen — und hier werden die Unterschiede zum Greifen deutlich — ist z w e i t e n s bei Paulus nicht bloß ein notwendiger Bestandteil der Menschennatur, es nimmt auch zu den einzelnen sittlichen Entscheidungen anklagend oder rechtfertigend, bejahend oder verneinend Stellung. Es bedeutet demnach nicht nur die Anlage oder die Befähigung zum sittlichen Urteil, sondern das einzelne Gewissensurteil selbst, das im Bewußtsein vorhandene Zeugnis für das jeweilige sittliche Handeln. In dieser Bedeutung wird das Wort an den meisten Stellen gebraucht, überwiegend auch da, wo von einem guten, reinen, schlechten und gebrandmarkten Gewissen gesprochen wird[22]. Auch der Ausdruck „schwaches“ Gewissen ist hier einzuordnen[23]. Denn es bezeichnet weniger eine bleibende Zuständlichkeit, als vielmehr ein unreifes oder unsicheres Urteil in einem Einzelfall, in der Stellung des Christen zum Genuß vom Götzenopferfleisch. Aber hier wird auch der Vorgang der Verchristlichung deutlich. In der stoischen Popularphilosophie ist das Gewissen autonom, es gibt keinen höheren Gerichtshof, von dem seine Entscheidung überprüft werden könnte. Ist doch die vernünftige Menschennatur, die im Gewissen ins Bewußtsein des Einzelnen eintritt, in der pantheistischen Auffassung der Stoa nichts anderes als eine Ausstrahlung der göttlichen Weltvernunft. Darum muß das Gewissensurteil letzten Endes auch im eigentlichen Sinne Stimme Gottes sein,

deren Urteil keinem Irrtum zugänglich und keiner Verbesserung fähig ist. Anders die paulinische Auffassung. Hier ist das Gewissen durchaus theonom, d. h. es findet an dem Willen Gottes, wie er uns in Christus entgegentritt, seine letzte und oberste Richtschnur. In der durch die Mitteilung des Pneuma begründeten und verwirklichten Lebensgemeinschaft und religiösen Einheit mit Christus wird jetzt tatsächlich jene oberste Richtschnur an das persönliche Gewissen herangebracht und mit ihm zu lebendiger und starker Einheit verschmolzen. Das ist die durch und durch christlich gewordene Auffassung des Gewissens und seiner Bedeutung für das sittliche Leben, die natürlich gegenüber der stoisch-philosophischen ein völlig Neues darstellt. Sie kommt bei Paulus in der geläufigen Wendung zum Ausdruck: „Ich sage die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht, mein Gewissen bezeugt es mir in heiligem Geiste[24]." Erst wenn sich das Zeugnis des Gewissens mit der neuen, durch Christus und in heiligem Geiste gewonnenen Überzeugung deckt, dann hat es das Siegel der Wahrheit und besitzt verpflichtende und bindende Kraft.

Die volle Angleichung des Gewissens und seine Betätigkeit an das neue christliche Leben vollzieht sich d r i t t e n s in der vom Apostel vollzogenen Gleichsetzung von συνείδησις und πίστις[25]. In der paulinischen Anschauung ist der Gewissensbegriff so sehr in die christliche Gedankenwelt eingetaucht, daß er mit der grundlegendsten und innerlichsten Betätigung des christlich-religiösen Lebens einfach gleichgesetzt werden kann. Was theoretisch die unbedingte und innerste Bindung des einzelnen Verstandes an die in Christus erschienene Wahrheit bedeutet („jede Einsicht gefangennehmen für Christus"), das erweist sich praktisch als die völlige Bindung des Willens an das Lebensgesetz in Christo Jesu. Tatsächlich bezeichnen συνείδησις und πίστις nur die beiden Seiten der innerlich einheitlichen Grundbetätigung des in Christo Wiedergeborenen, des Glaubens.

V i e r t e n s endlich erfährt bei Paulus die sonst unbedingte Bindung an den Gewissensausspruch für einzelne Fälle eine auf das wirkliche Leben gerichtete Ergänzung, die überaus wertvoll und bedeutsam ist. Neben den Gewissensausspruch, der an sich ein Recht und eine Pflicht schafft, tritt ergänzend und verfeinernd das große Gebot der Liebe. Damit wird in der christlichen Wert-

schätzung des Gewissens das Starre und Harte, und darum auch Unlebendige gemildert, das so oft die sittliche Lebenshaltung namentlich auch bei den Stoikern in Tugendstolz und Verachtung der übrigen verkehrt hat. Der Apostel hält daran fest, daß grundsätzlich stets das Gewissen dem Christen das Recht gibt, seinem Ausspruch zu folgen. Zweimal, gegenüber Schwierigkeiten in der Gemeinde zu Korinth und gegenüber asketischen Sonderbestrebungen in der römischen Gemeinde, entwickelt er seine Auffassung[26]. Der Christ soll wissen, daß an sich keine Speise verboten ist, auch nicht der Fleischgenuß. Aber nicht alle besitzen diese Reife des sittlichen Urteils, andere christliche Brüder halten den Fleischgenuß für sündhaft. Wie soll sich nun der aufgeklärte Christ verhalten? Paulus antwortet: „Ich weiß und bin fest überzeugt in dem Herrn Jesus, daß nichts an sich unrein ist, doch wird es das für den, der es so ansieht. Wenn nun dein Bruder um deiner Speise willen (d. h. wenn du Fleisch issest) gekränkt wird, so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß. ... Die Überzeugung, die du hast, die sollst du für dich haben, vor Gott. Selig, wer sich kein Gewissen macht bei dem, was er ißt; wer aber zweifelt, der ist gerichtet, wenn er ißt, weil es nicht aus Überzeugung geschieht. Alles aber, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde[27].“ Ähnlich werden auch die Schwierigkeiten in der korinthischen Gemeinde gelöst: die im Gewissen und seiner Entscheidung wurzelnde Freiheit findet eine Ergänzung in der Bruderliebe, die auch auf ein Recht verzichten kann, weil sie am Geist des Herrn groß und stark geworden ist. An diesem Punkt erreicht die paulinische Lehre vom Gewissen ihren Höhepunkt, an dem sie sich von der stoischen Lehre scheidet und diese weit überbietet.

Auch die Folgezeit, die über die Erfahrungen des täglichen Lebens und der unmittelbaren Beobachtung hinaus zu wissenschaftlicher Fragestellung vorwärtsgeschritten ist und den innern Kern des Gewissenserlebnisses, seinen eigentümlichen Inhalt und seine Entstehung untersucht hat, weiß auf die vielgestaltigen Fragen des sittlichen Lebens keine bessere Antwort zu geben als die, welche Paulus aus seiner tiefchristlichen Seele heraus gefunden hat.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Orest. 390.
[2] Polyb. 18, 26, 13.
[3] Diog. Laert. 7, 85.
[4] Mark. Aurel. VI, 44.
[5] Vgl. z. B. Seneca, ad Lucilium epist. mor. 81, 19—21; 83, 1; 97, 12—15.
[6] A. a. O. 41, 2.
[7] Vgl. Kähler, Das Gewissen I, 1: Die Entwicklung seines Namens und seines Begriffes. Halle 1878.
[8] 2. Sm. 24, 10.
[9] Gn. 4, 13 f.
[10] Hiob 27, 5 f.
[11] 1. Kg. 3, 9.
[12] Mt. 15, 10—20.
[13] Mt. 15, 19f.
[14] Mt. 23, 25.
[15] Mt. 6, 1—19.
[16] Mt. 6, 16 ff.
[17] Mt. 12, 23 ff.
[18] Röm. 14, 23.
[19] Epiktet und das Neue Testament. Gießen 1911, 156 ff.
[20] Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Göttingen 1913. — Ders., Das Gewissen bei Seneka und Paulus. Studien und Kritiken 1914, 1—24.
[21] Röm. 2, 14 f.
[22] Röm. 9, 1; 2. Kor. 1, 12; 1. Tim. 1, 5; 3, 9; 4, 2.
[23] 1 Kor. 8, 7. 10. 12.
[24] Röm. 9, 1 u. ö.
[25] Röm. 14, 23.
[26] Röm. 14, 1—23; 1. Kor. 8, 1—13; 10, 15—32.
[27] Röm. 14, 14. 22 f.

❖

Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim, Erzbischof von Mainz (1763—1774), und die Verminderung der Feiertage.

Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Aufklärung im katholischen Deutschland.

Von Andreas Ludwig Veit.

Eine ruhigere katholische Beurteilung der kirchlichen Aufklärung im katholischen Deutschland, welcher Sebastian Merkle führend und richtunggebend das Wort geredet[1], gewinnt an Boden, je tiefer die Forschung den wahren Sinn derselben erfaßt. So haben die Untersuchungen zur Geschichte der öffentlichen katholischen Meinung in Deutschland, die naturgemäß auf die Anfänge der katholischen Presse als deren Quelle zurückgriffen, ganz nebenbei die Auffassung bestätigt, daß es durchaus abwegig ist, sich den (deutschen) Episkopat des ausgehenden 18. Jahrhunderts als eine Epoche religiöser Verkehrtheiten und mangelnder Wahrung der katholisch-kirchlichen Interessen vorzustellen. Diese Erkenntnis wird dazu führen, den Kanon über die kirchliche Aufklärung, als welcher die Erstlingsschriften des Mainzer Historikers Heinrich Brück über die rationalistischen Bestrebungen des 18. Jahrhunderts gelten[2], noch eingehender, als dies durch Merkle geschehen, und im einzelnen nachzuprüfen. Brück selbst würde diese Nachprüfung begrüßt haben, denn, wo gäbe es einen Forscher, der so vermessen ist, zu glauben, sein Urteil über Probleme und Persönlichkeiten der Geschichte, das er aus den Quellen geschöpft, müsse dogmatisch unantastbar und bestimmend für alle Nachfahren sein. In nicht seltenen Fällen liest ein anderer Forscher aus demselben Material ein dem ersten vielleicht gerade entgegengesetztes Urteil heraus. Schwer will es nämlich gelingen, die Psyche bei der Bildung eines Werturteils gänzlich auszuschalten. Warum sollen die deutschen Bischöfe des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die sog. kirchlichen Aufklärer und Reformer, für immer als kirchlich verdächtig und

unzuverlässig gebrandmarkt bleiben, weil eine spätere, vorgefaßte und anscheinend unbelehrbare Meinung es so will? Wir betonen die „spätere" Meinung, denn gerade die Mainzer kirchliche Aufklärung hat in der Person des edlen Mainzer Domdekans Franz Werner einen sozusagen zeitgenössischen Beurteiler von Vorbild gefunden[3], dessen Urteil nicht hätte übersehen werden dürfen. Haben die bischöflichen Aufklärer sich wirklich pastorale Mißgriffe zuschulden kommen lassen, so wird der objektive Forscher die Dinge schildern, wie sie sind, allein Gerechtigkeit und Nächstenliebe fordern, daß den Bischöfen edle und lautere Motive ihrer Pontifikaltätigkeit zugestanden werden, bis sie aus ihrem eigenen Munde einer kirchlich bedenklichen oder unkirchlichen Gesinnung überführt werden. Ex ore tuo judico te. Der Historiker, der das Gesetz von der allgemein geltenden menschlichen Unzulänglichkeit beachtet, wird von den Schlagworten „rein weltlich", „nichts weniger als religiös", „traurige Zeichen der Zeit" nur Gebrauch machen, wenn die Äußerungen der von ihm behandelten Persönlichkeit ihn dazu ermächtigen. Er fühlt sich weder als Prediger, der mit der Rede Schwall lobt und tadelt, noch als Richter, der verurteilt und straft.

Die kirchlichen Reformen des 18. Jahrhunderts verfielen auch aus dem Grunde einer besonders unliebsamen Kritik, weil gleichzeitig der Streit um die Nuntiaturgerichtsbarkeit tobte, der seitens der deutschen Metropoliten, wie feststeht, in einer Weise geführt wurde, die in der Sache bis zur Verkennung der Rechtsstellung des Primates gedieh. Aber war denn dieser Streit etwas so Neues und Unerhörtes? Haben nicht auch die Mainzer Erzbischöfe des 17. Jahrhunderts, die von der älteren, jüngeren und jüngsten Mainzer Geschichtschreibung als Muster katholischer Kirchenfürsten bezeichnet werden[4], der Nuntiaturgerichtsbarkeit heftige Fehde angesagt[5]? Der Unterschied ist nur der, daß die Erzbischöfe des 18. Jahrhunderts ihre Metropolitanrechte publizistisch und in der febronianischen Aufmachung zu stützen suchten, während ein Johann Philipp und ein Lothar Franz von Schönborn, die beide hohes Ansehen in Rom genossen, wenn sie es für nötig hielten, antikurial handelten, ohne ihr Verhalten theoretisch zu begründen.

Den Kern der bekannten Streitfrage „Besteht die landläufige katholische Beurteilung der kirchlichen Aufklärung zu Recht oder ist eine Revision derselben vonnöten?“ hat neuestens Franz Wetzel, Merkles Spuren folgend, in ihrem ersten Teil verneinend und für ihren zweiten Teil bejahend beantwortet[6]. Er bezeichnet die kirchliche Reformbewegung innerhalb des deutschen Katholizismus im 18. Jahrhundert als jene Reformbewegung, die mit dem Sammelnamen katholische Aufklärung gemeinhin belegt und — abgetan werde, ein Verfahren, das unangebracht sei, denn die katholische Aufklärung war weit davon entfernt, sich in einer einheitlichen, geschlossenen Bahn zu bewegen. Schon Ludwig habe dies erkannt und in seinem Buche über Weihbischof Zirkel von Würzburg drei Klassen von Aufklärern unterschieden, jedoch jene bedeutende Gruppe von Aufklärern unberücksichtigt gelassen, die auf der Grundlage der katholischen Dogmen die Religion und den Gottesdienst von schädlichen Auswüchsen befreien wollten und für ein ehrliches Christentum der Gesinnung und der Tat eintreten, es sei dies namentlich dei „Mainzer Kreis“[7].

Die gute Meinung, welche Wetzel von den Mainzer Aufklärern hegt und so mutig, einer geschuldeten Ehrenerklärung gleich, zum Ausdruck bringt, hoffen wir an anderer Stelle auf ihre Berechtigung zu untersuchen und zutreffendenfalls zu wiederholen. Hier wendet sich unsere Aufmerksamkeit einem Kapitel zu, das ebenfalls dienen mußte, das angebliche Soll der Mainzer Erzbischöfe jener Epoche zu belasten. Emmerich Joseph nahm nämlich im Jahre 1769 eine Verminderung der Feiertage vor. Da aber an der Zeitgemäßheit der Sache selbst nicht zu deuteln ist, nachdem schon unter Papst Benedikt XIV. und mit seiner Zustimmung eine Verminderung der Zahl der Feiertage stattgefunden hatte, müssen die selbstredend „rationalistischen“, „rein weltlichen“ und „nichts weniger als religiösen Motive“, aus denen die „Aktion“ der katholischen Aufklärer erfolgt sei, den Gegenstand des Widerspruchs abgeben[8]. Man gefällt sich in der Annahme, die Bischöfe und ihre Ordinariate hätten in rationalistischer Denkweise, plötzlich und rücksichtslos wertvolle Bestandteile des kirchlichen Lebens ausgemerzt.

Was die Motive Emmerich Josephs angeht, so war den allzu voreiligen Kritikern die Möglichkeit gegeben, sich an der Quelle selbst zu unterrichten, denn das erzbischöfliche Patent vom 23. Dezember, womit die Reduktion der Feiertage vollzogen und begründet wurde, liegt gedruckt vor[9]. Wegen seiner hohen Bedeutung erscheint ein auszugsweiser Neudruck desselben gerechtfertigt. Es lautet:

„Die Pflichten des erzbischöflichen Amts, wozu Uns Gott berufen hat, erfordern von Uns nicht nur, die wirklichen Übel gründlich auszurotten, sondern auch das Gute selbst in seinem Innern zu prüfen, und dessen wahren Gebrauch zu bestimmen. Wir sind leider in Zeiten verfallen, wo die frischen Wunden eines grundverderblichen Krieges die kraftlose Ohnmacht verdoppelt haben, in welcher Wir die geliebten Gegenstände Unseres sorgvollen erzbischöflichen Hirtenamtes ersehen müssen. Bekümmert um deren wahres Wohl hatten Wir stetshin nichts unversucht gelassen, derselben Uns nahegehenden dringenden Notstand, soviel an Uns ist, zu lindern, ohne zu solchen Mitteln zu schreiten, welche Wir nur ungerne, und aus Antrieb der Zeit Unbilden ergreifen. Wir wissen, und jedermann erkennet hoffentlich mit Uns die Verehrung, welche den christkatholischen Feiertagen gebühret. Gottseelig in ihrer Einsetzung, und heilig in ihren Endzwecken hat selbige das Beispiel so vieler in Gott ruhenden Erzbischöffe und Bischöffe und die eifernde Andacht frommer rechtgläubiger Jahrhunderte hindurch zur allgemeinen Nachfolge empfohlen. Wir mißkennen aber auch nicht, wie sehr dieser löbliche Eifer in einen sorglosen Kaltsinn, und die Ruhe von knechtlicher Arbeit in einen sündhaften Müßiggang verändert, die vor- und nachmittägige mehrstündige Andacht in die eilfertige Anhörung einer heiligen Messe beschränket, und daher der heilige und gute Endzweck der zu feiernden Tage in jenen der Ausgelassenheit und der Verschwendung umgekehret worden sei. Wir können gegen dieses Übel keine Rettung, und für Unsere Bekümmernisse keine Zuflucht finden, als nur in dem Schooße unserer christkatholischen Kirche. Diese gütige und wachsame Mutter unterscheidet die Gesetze des Glaubens von jenen der Kirchenordnung, und da sie die ersten, als auf einen unbeweglichen Felsen gebauet, für unwandelbar erkennet, so richtet sie die andern nach

den Umständen der Zeit und dem Wohl der Gläubigen. Von dieser letzten Beschaffenheit ist das Gebot der gefeierten Tage. Die geistliche Geschichte Unserer heiligen Religion bezeuget, daß selbige außer den auf einer göttlichen Bestimmung ruhenden Sonntagen, und jenen Feiern der Haupt-Religionsgeheimnisse, einzeln in ihrem Ursprunge und wandelbar in ihrer Dauer gewesen sind. Das vierte Kirchenjahrhundert feierte nach dem Zeugnisse des heiligen Kirchenlehrers Augustinus außer den Sonntagen nur noch die Ostern-, Pfingst- und Christi-Himmelfahrtstage[10]. Die Vorschriften nachmaliger Kirchenversammlungen, und selbst die Jahrbücher Unserer eigenen Mainzer Erzkirche von dem Jahre 813 bezeugen den, obwohl annoch mäßigen Anwachs der Feiertage, und zugleich derselben unterschiedene Beobachtung. Der Eifer der ersten Rechtgläubigen, die Verbreitung der christlichen Kirchen und die Wunder so vieler großen Diener Gottes hatten die Vermehrung der Tage der öffentlichen Andacht notwendig gemacht. Die hierauf erfolgten Zeiten minderten derselben Anzahl, als unter deren häufigen einheimischen und fremden Beispielen wir Uns begnügen, jenes des Bischofes Gebhard zu Konstanz von dem Jahre 1094, des Weiland Erzbischofs und Churfürsten zu Trier Johann von Isenburg von dem Jahre 1548, und Unseres in Gott ruhenden Vorfahrers Churfürstens Johann Philipp von dem Jahre 1667 hier zu gedenken. Selbst der um die Kirche Gottes so hoch verdiente Papst Benedikt XIV, dessen Gedächtniß unsterblich sein wird und der jüngsthin abgelebte ebenso ruhmwürdig als gottesfürchtige Papst Clemens XIII haben in so vielfältigen Bullen der Notwendigkeit solcher nach den Umständen der Zeit zu gestattenden Abänderungen erläuchtest beigestimmet. Eben diese, den Geist der katholischen Kirche erweisenden Beispiele haben Uns bewogen, nach dem mit mehreren einsichtsvollen deutschen Kirchenvorstehern gepflogenen erleuchtesten Rate, auch der darüber von Sr. glorwürdigst regierenden päpstlichen Heiligkeit Clemens XIV erhaltenen beifälligen Äußerung, einige der bisherigen Feiertage aufzuheben, und mehrere auf die unten bestimmten Sonntage, sowie die einigen vorgesetzten gebotene Fasten auf die Samstage zu verlegen. Wir sehen Uns veranlasset, die auf diesen ferner nicht mehr zu feiernden Tagen gehaftete Schuldigkeit eine heilige Messe zu hören, zugleich

mit aufzuheben, und hierinne dem Beispiele der von dem vorbelobten jüngst abgelebten Papste Clemens XIII seligsten Gedächtnisses, dem Herzogtume Luxemburg annoch im vorigen Jahre verliehenen gleichmäßigen Freiheit nachzufolgen. Wir wollen daher und gebieten hiermit aus erzbischöflicher Macht und Gewalt, daß keine als die in dem hier unten folgenden Verzeichnisse erhaltenen Tage fürohin gefeiert, an allen anderen Tagen aber der Arbeit und den weltlichen Geschäften obgelegen werde. Wir erinnern hierbei Jedermann wohlmeinend, daß die wahre Andacht und die Verehrung der Heiligen Gottes nicht in der Enthaltung von körperlicher Arbeit, als welche der Erbteil aller Menschen ist, sondern in den Übungen der Tugend und in dem gottesfürchtigen Lebenswandel bestehe. Der Landmann und Handwerker folge dem Beispiele der Heiligen Gottes in geduldiger Ertragung der Beschwerlichkeiten des Lebens und der Wohlhabende lindere durch christliche Werke die Last seines Mitbürgers! Wir versehen uns endlich der genauen Beobachtung dieser Unserer erzbischöflichen Verordnung und des Gehorsams, welcher, nach Zeugniß der heiligen Schrift, besser ist als Opfer. Gott, der die Obrigkeit verordnet hat, verabscheuet die Andacht, welche aus widerspenstigem Herze aufsteiget. Wir hoffen im Gegentheile, es werden die Gott geheiligten Sonntage, als weßhalben Wir von Erzbischöflicher Macht wegen die ernstliche Verfügung treffen werden, besser als bisher begangen, das Wort Gottes aus dem Munde des Seelsorgers aufmerksam angehöret, übrige Zeit aber in Lesung geistlicher Bücher, mit auferbaulichen Unterredungen über die angehörte Predigt und christliche Lehre nützlich zugebracht. In Urkunde dessen haben Wir Uns eigenhändig unterschrieben, und Unser geheimes Kanzlei-Insiegel beidrucken lassen. So geschehen Mainz den 23ten Tag des Christmonats 1769."[11]

So würdevoll, religiös erhebend und wahrhaft bischöflich spricht kein Aufklärer in des Wortes übler Bedeutung, der aus reiner Abneigung und aus rationalistischen Gründen daran gehen will, den kirchlichen Festkalender abzuändern. Es bliebe da nur Raum, infame Heuchelei zu unterschieben, aber gegen diese Unterstellung ist der Charakter Emmerich Josephs geschützt. „Die Absichten des Erzbischofs", so betont das Zirkular des

Generalvikariats vom 23. Oktober an die Geistlichkeit, „sind rein und für die Aufrechterhaltung der katholischen Religion selbsten wesentlich.“[12] Daß mit dem Unverstand, ja sogar mit der Widersetzlichkeit gewisser Volkskreise „aus einem unzeitigen Andachtseifer“[13] gerechnet werden mußte, darf nicht wundern. Entscheidend für die Beurteilung des Schrittes, den Emmerich Joseph tat, ist aber neben der Tatsache, daß die Reduktion von Feiertagen durchaus kein Neues war, seine Hoffnung, daß „seine Entschließung zum wahren Besten der heiligen Religion, zur Aufnahme der katholischen Staaten und zum Heile der Seelen als ihrem dreifachen Endzweck gereichen werde“[14].

Der Mainzer Festkalender verzeichnet 47 Festtage, die in choro et foro zu feiern und des Sonntags zuvor den Gläubigen von der Kanzel bekanntzugeben waren: die Hochfeste des Herrn mit den zwei folgenden Tagen, die Muttergottestage, alle Aposteltage, Kreuzauffindung und -Erhöhung, St. Georg, St. Alban, St. Johannes der Täufer, Kirchweihe (der Domkirche), St. Margareta, St. Magdalena, St. Laurentius, St. Michael, St Katharina, St. Nikolaus[15]. Abgesetzt werden nunmehr der dritte bzw. vierte Oster- und Pfingsttag, verlegt auf Sonntage alle Aposteltage, Peter und Paul ausgenommen, die Feste der Heiligen Joseph, Bonifatius, Laurentius, Michael und Mariä Opferung und Heimsuchung. Dagegen sollte die Schuldigkeit, vor den Aposteltagen zu fasten, jedesmal an den Samstagen erfüllt werden.

Bezüglich der Absetzung der sogenannten gelobten oder Hagelfeiertage ist die Berufung Emmerich Josephs auf eine Verordnung Johann Philipps vom 8. März 1667 von größtem Werte. „Wir haben“, verfügte Johann Philipp, „vernohmen, welcher gestalt in vielen Orten die also genannte von den Gemeinden ohne unsers und unser Vikariats vorwissen und verwilligung angestellte Hagel- oder Gelibtfeste dermaßen zugenomen, daß in verschiedenen Pfarreien zehn, fünfzehn, auch wohl zwanzig bis dreißig mit enthaltung von knechtlicher Arbeit jährlich begangen werden. Wann nun dieses den heilsamen Kirchensatzungen grad zuwider und der allmächtige Gott wenig damit verehrt, sondern vielmehr durch den verderblichen und dem gemeinen Mann an seiner Nahrung schädlichen müssiggang und andere aus demselben entstehende Übertretung göttlicher Gesez verunehrt wird, auch ohne

dem zur Abwendung der Krankheiten, des Ungewitters und der Erhaltung der Feldfrüchte die gewöhnliche uralte von christlich-katholischer Kirche eingesetzte Wallfahrten am 3. Marci-Tag und in der Kreuzwochen, wann sie mit Gottesfurcht verrichtet werden, viel mehr als solche unbesonnener Weiß vom gemeinen Volk in so großer Zahl gelobten Feiertage ersprießlich sein werden; Alß ist unser Wille, daß forthin außer denen in unserer Agenda verzeichneten Festen alle anderen, die Kirchweihen und Patrozinien allein ausgenommen, auffgehoben sein sollen, wie dieselben von unserm lobsel. Vorfahren, weyland Erzbischof Johann Schweikarden uffgehoben worden, dessen Edikt wir hiermit erneuern und dahin erklären, daß kein Pfarrer schuldig sein soll, an den von uns abgetanen Hagel- oder Votivfesten das Ambt der heil. Meß zu verrichten, wofern nit eine Stifftung oder begebender Zufall solche Verbindnuß mit sich brächte, viel weniger sollen von ihnen dieselben ihren Gemeinden in den Predigten verkündet werden, als welches wir krafft dieses ernstlich verbotten wie nit weniger alle unsere Unterthanen dahin angewisen haben wollen, daß sich keiner unterstehe, jemand an bemelten Tagen unterm Vorwand eines verlobten Tages von der Arbeit ab und zum Feyern anzuhalten, worüber unsere weltlichen Beambten fleißig obsicht haben sollen."[16]

So hoch bewerteten zwei Bischöfe des 17. Jahrhunderts, und zwar der wegen seiner Kirchlichkeit rühmlichst bekannte Johann Schweikart von Kronberg (1604—1626), ein Schüler des deutschen Kollegs in Rom[17], und der den Durchschnitt der Mainzer Kirchenfürsten weit überragende Johann Philipp von Schönborn, wirtschaftliche Gesichtspunkte und sittliche Rücksichten, daß sie kategorisch bestimmten: „Der Strafe verfällt, wer an diesen abgetanen Tagen andere von der Arbeit abhält." Mehr wollte auch die kirchliche Aufklärung nicht. Sie berief sich mit Fug und Recht auf ihre kirchlichen Vorbilder und Wegebereiter im 17. Jahrhundert. Daß das Verbot Johann Schweikarts vom Jahre 1615 unwirksam geblieben ist, bedarf keiner besonderen Begründung. In den Wirren des Dreißigjährigen Krieges kam eine geordnete cura animarum überhaupt nicht auf. Pfarrer und Pfarrvolk waren stets zur Flucht bereit. Gerade in diesen Zeiten, die menschlich hoffnungslos schienen, mögen Gelöbnistage noch zugenommen

haben, so daß, wie Johann Philipp hervorhob, an manchen Orten bis zu zwanzig und mehr solcher Tage gehalten wurden. Seinen Absichten, die Schäden eines furchtbaren Krieges zu heilen und das Volk zur Arbeit zu erziehen, stand diese ungesunde Entwicklung hindernd im Wege. Daher erneuerte er das Verbot seines zweiten Vorgängers. Schon vor 1667 hatte sein Siegler und Berater in kirchlichen Angelegenheiten, der nachmalige Weihbischof Dr. Adolf Gottfried Volusius[18], versucht, auf dem Wege der katechetischen Belehrung die Hagelfeiertage abzustellen. In der zweiten Auflage seines Catechismus biblicus von 1663[19] beantwortet er die Frage „Was ist von den Hagelfeiertagen zu halten?" dahin: „Welche ohne Vorwissen und ohne Einwilligung der geistlichen Obrigkeit eingeführt, verbinden niemand im Gewissen, sondern vilmehr ist man schuldig, diesfalls den Oberen zu gehorchen[20], wann sie dergleichen zum Müßiggange mehrenteils angesehene Feiertage abschaffen, hingegen sollen jeden orts himmlische Patronenfeste in gebührlichen Ehren gehalten werden."[21] Vier Jahre darauf erging das offizielle Verbot. Es erhielt seinen Platz auch in der allgemeinen Mainzer Kirchenordnung, die 1670 veröffentlicht wurde[22]. Einzelnachrichten über den tatsächlichen Vollzug des Verbots stehen uns zurzeit nicht zur Verfügung[23]. Gleichwohl dürfen wir aus dem, was unten folgt, den Schluß ziehen, daß das Verbot nicht in allen Dekanaten und Pfarreien der Erzdiözese gleich gehandhabt wurde. Auch werden wohl unter veränderten Zeitverhältnissen manche der abgeschafften Votivtage wieder aufgelebt sein.

Damit kommen wir zu der weiteren bedeutsamen Frage, welche Erzbischof Emmerich Joseph von allen Pfarrämtern innerhalb vier Wochen nach Kenntnisnahme seiner diesbezüglichen Verordnung beantwortet haben wollte: Welche Votiv-Tage, Prozessionen und Andachten bestehen noch in deinem Kirchspiel?[24] Die Antworten, welche in Mainz einliefen[25], ergeben in ihrer Gesamtheit eine prächtige Statistik über die Hagelfeiertage, die schon Dr. J. Seidenberger in einem Aufsatz „Hagelfeiertage" in der „Hessischen Chronik", freilich unter der nach unseren Darlegungen nicht zutreffenden Überschrift „Kampf der Aufklärung und des fürstlichen Absolutismus gegen die Hagelfeiertage in einem bestimmten, genau begrenzten Gebiete" gewünscht hat[26]. Keine

Votivtage hatten die Pfarreien Ernstkirchen[27], Aufenau, Geiselbach, Groß-Steinheim, Groß-Krotzenburg, Klein-Krotzenburg, Somborn, Kostheim, Astheim, Weilbach, Zeilheim, Huntheim, Külsheim, Königshofen, Werbachhausen, Sponsheim, Kempten, Sprendlingen, Gaubickelheim, Stromberg, Oberhilbersheim, Dietersheim, Oberursel, Sinn, Reichenbach, Norheim, Windsheim, Remigiusberg, Kirchbollenbach, Baumholder, Sobernheim, Diedorf, Wiesenfeld, Geismar, Obernfeld, Bereshausen, Seulingen, Wolbranshausen, Desingroda, Rolshausen, Lindau, Bilshausen, Rüdershausen, Rumspring, Giboldshausen, Bischofsroda, Ecklingeroda, Jützenbach, Breitenberg, Birkungen, Steinbach, Breidenbach, Beuren, Wendehausen, Struth, Bartloff, Lengenfeld, Gernroda, Orschel, Stadtworbis, Hübstätt, Breitenworbis, Kirchworbis, Küllstätt, Dingelstätt, Annenroda, Beberstätt, Kreuzeber, Helmsdorf, Silberhausen, Wachstätt, Rengelroda, Simeroda, Rohrberg, Rüstensfeld, Kirchgandern, Hohengandern, Gerbichshausen, Birkenfeld, Wüstheitroda, Uder, Kalteneber, Witterda, Mölchendorf, Erfurt, Heiligenstadt, Üssigheim, Röllfeld, Miltenberg, Heptil, Hettingenbeuren, Röllbach, Limbach, Gabsheim, Spiesheim, Sulzheim, Flonheim[28], Heimersheim[29], Fürfeld[30], Undenheim[31], Bechtolsheim[32], Odernheim[33], Framersheim[34], Heppenheim bei Alzey[35], Freimersheim, Eddersheim, Hattersheim, Hochheim, Hofheim, Sindlingen, Schwanheim, Laufersweiler, Sohren, Kappel, Daun, Gemünden, Erbach, Lorschhausen, Assmannshausen, Kiedrich, Stephanshausen, Preßberg, Johannesberg, Frauenstein, Geisenheim, Nierstein, Rüstung, Fischbach, Heldenbergen, Schwalbach, Kreuznach, Königstein, Nieder- und Obermörlen, Dornassenheim, Oppershofen, Ockstadt, Vilbel, Rockenberg, Oberwöllstadt, Oppenheim[36], Oberwalluff[37], Hettingen[38], Hattenheim[39], Klingenberg[40], Hochhausen[41], Fritzlar[42], Oberjosbach[43], Roxheim[44], Brauweiler, Ravengiersburg, Bontenbach, Espelbach, Rechtenbach[45], Simmern[46], Laubach[47], Bieberen[48], Hallgarten, Sponheim, Oberndorf, Wöllstein, Badenheim, Spachbrucken.

Die verzeichnete Liste der Pfarreien ohne Gelöbnis- oder Hagelfeiertage dürfte nicht vollständig sein, aber sie zeigt zur Genüge, daß das Verbot Johann Philipps seine Wirkung getan hat.

Begehrte Nothelfer waren die Heiligen Sebastianus, Wendelinus, Johannes und Paulus, Rochus, Georg, Michael, Urban und

Anna. Ihre Tage wurden in einer großen Zahl von Pfarreien ex voto mit Prozessionen und, wogegen sich die kirchlichen Disziplinarverfügungen vornehmlich wandten, als Arbeitsruhetage begangen. Ein mehrfach vorkommender Gelöbnistag war die Oktav von Fronleichnam. Teils einzeln, teils zusammen begegnen uns dieselben in folgenden Pfarreien:

Oberbessenbach[49]: St. Sebastian, St. Wendelin, Oktav von Fronleichnam.

Wiesen: St. Wendelin, weil 1732 die Viehseuche sehr stark grassierte, und Oktav von Fronleichnam, weil vor alten Zeiten auf diesen Tag die Kissel die Früchte erschlagen.

Langenprozelten: St. Wendelin und Fronleichnamsoktav mit vollkommenem Ablaß.

Rieneck: St. Sebastian, St. Wendelin.

Wiestal[50]: St. Wendelin, St. Thekla.

Rotenbuch[51]: St. Sebastian, St. Wendelin, Fronleichnamsoktav und Mittwoch nach Pfingsten, alle vier antiquitus in Übung pro avertenda peste et contagiosa lue a pecoribus.

Sailauf[52]: Mittwoch vor Pfingsten; im Filial Laufach: Mittwoch vor Kreuzerhöhung mit Wallfahrt nach Hessental, desgleichen Donnerstag nach Kreuzerhöhung; im Filial Hayn: Samstag vor dem fünften Sonntag nach Pfingsten mit Prozession nach Hafenlohr von nahezu sieben Stunden Dauer; in beiden Filialen: St. Antonius und Montag nach Michaelis.

Wirtheim[53]: St. Sebastian, St. Johannes von Nepomuk, St. Gallus, letzterer wegen einer großen Feuersbrunst auf eben diesem Tage, St. Wendelin.

Orb[54]: St. Wendelin.

Heusenstamm[55]: Der alte Johannestag, nämlich der elfte Tag nach dem 24. Juni, an welchem Tage niemand ohne Erlaubnis des Schulteisen abwesend sein darf; im Filial Obertshausen: der 22. Februar mit Fasten bis abends. Vor Abend darf kein Feuer angezündet werden.

Hörstein: St. Johannes und Paulus als patroni contra tempestates, St. Bernhard als Patron contra pestem und St. Wendelin als Patron contra pecudum luem. Nota: Diese Votiv-

tage wurden vom erzbischöflichen Kommissar in Aschaffenburg genehmigt.

Seligenstadt[56]: St. Wendelin mit Prozession zur Wendelinuskapelle voı der Stadt; im Filial Zellhausen: St.Sebastian, St. Wendelin; im Filial Kleinwelzheim: St. Sebastian und Oktav von Fronleichnam, den sie wegen des Wunders von Walldürn den heiligen Blutstag nennen. Dieser Blutstag wurde vor sechs Jahren begonnen.

Groß-Auheim[57]: St. Johannes und Paul, St. Rochus und Mariä sieben Schmerzen.

Weiskirchen[58]: St. Rochus, der 20. Februar (Petri cathedra Antioch.), St. Johannes und Paul, St. Margareta, St. Anna, St. Wendelin.

Kleinostheim[59]: St. Georg mit sakramentalischer Prozession ins Feld.

Frammersbach[60]: St. Rochus mit Prozession nach Buchen (Maria-Buchen), vier Stunden von hier. Die Prozession wurde im vorigen Jahrhundert zur Pestzeit gelobt.

Heimbuchental[61]: Im Filial Krausenbach: St. Sebastian, St. Georg, St. Vitus; in Wintersbach: St. Georg, St. Vitus, St. Maria Magdalena, St. Barbara, St. Sebastian, Pauli Bekehrung, Mittwoch nach Weihnachten, Ostern und Pfingsten.

Kailberg[62]: Im Filial Waldaschaft: St. Auräus und Justina, St. Michael; im Filial Straßbessenbach: St. Wendelinus.

Flörsheim am Main[63]: Der 28. Juli mit sakramentalischer Votivpıozession zur Danksagung ob aversam pestem crudeliter hic saevientem. Alte Leute erzählen, daß seit dem Gelöbnis keiner mehr an der Pest gestorben ist.

Kastel bei Mainz[64]: St. Rochus mit Votivprozession nach dem Heiligkreuzstift pro avertenda peste.

Wicker[65]: St. Christophorus, St. Barbara.

Altheim im Odenwald[66]: St. Sebastian, Oktav von Fronleichnam wegen der heiligen Blutsandacht in Walldürn, Johannis Enthauptung um Abwendung der Ungewitter, St. Wendelin, St. Nikolaus als ehemaliger zweiter Kirchenpatron.

Gamburg an der Tauber[67]: St. Sebastian.

Hainstadt im Odenwald[68]: St. Anna mit vollkommenem Ablaß.

Könighheim[69]: Mariä sieben Schmerzen mit vollkommenem Ablaß in der uralten Marienkapelle.

Großrinderfeld[70]: St. Johannes und Paulus.

Schlierstadt[71]: St. Vitus, Oktav von Fronleichnam, St. Martha, St. Wendelin, alle als Hagelfeiertage.

Dittwar[72]: St. Nikolaus mit Prozession zur Kreuzkapelle auf dem Berge.

Schönfeld[73]: St. Sebastian und der sogenannte Hagelfeiertag am Freitag nach dem Weißen Sonntag.

Büdesheim bei Bingen[74]: St. Rochus mit Prozession auf den Rochusberg.

Dromersheim bei Bingen[75]: St. Laurentius mit Piozession auf den Laurentiusberg, welche von den Pfarreien Algesheim, Ockenheim und Dromersheim im Jahre 1666 wegen der Pest verlobt wurde.

Boppenhausen in Baden[76]: St. Sigismund mit Prozession zur Kapelle dieses Heiligen wegen der Viehseuche und anderer Anliegen. Daselbst vollkommener Ablaß. Die Andacht ist schon viele Hundert Jahre alt.

Trechtingshausen am Rhein[87]: St. Bonifatius, St. Rochus mit Prozession auf den Rochusberg.

Oberhilbersheim in Rheinhessen[78]: St. Joseph, dessen Tag wie der höchste Feiertag hier gefeiert wird, und zwar deswegen, weil auf diesen Festtag die hiesige Pfarrkirche 1696, das Pfarrhaus mit allen Zugehörungen und Einkünften im Jahre 1701 e manibus acatholicorum zurückgebracht wurden, dieseı Heilige ohnehin für einen allgemeinen Schutzpatron der kurpfälzischen Lande erwählt worden ist. Vollkommener Ablaß.

Renshausen im Eichsfeld[79]: St. Urban.

Kloster Beuren[80]: St. Rochus.

Berntroda und Gernroda[81]: St. Bonifatius mit Prozession nach Orschel.

Dingelstätt[82]: Dritter Pfingsttag mit Prozession nach Walldürn, woran sich andere Eichsfelder Pfarreien beteiligen.

Ockenheim bei Bingen[83]: St. Jakob mit sakramentalischer Prozession auf den Berg der 14 Nothelfer mit vollkommenem Ablaß, St Christophorus.

Mülheim bei Offenbach am Main[84]: St. Wendelin mit Prozession nach Dietesheim.

Groß-Heubach[85]: St. Georg, mit Prozession auf den Engelsberg, Oktav von Fronleichnam, St. Wendelin, St. Nikolaus.

Weilbach bei Amorbach[86]: St. Sebastian seit Anfang des Jahrhunderts, St. Valentin ebenfalls seit Anfang des Jahrhunderts, mit Gang nach Amorbach, St. Benedikt, St. Georg wegen einer Feuersbrunst, Oktav von Fronleichnam wegen dem Blutstag in Walldürn, St. Wendelin, der in hiesiger Gegend vom Bauernstand so hoch wie der höchste Festtag gehalten wird; in den Filialen Weckbach, Ohrenbach und Wiesenbach: der Mittwoch nach Ostern, St. Mauritius, ein Tag in der dem Dreifaltigkeitsfeste folgenden Woche, St. Wendelin.

Wertheim: St. Michael wegen des Hochwassers vom Jahre 1732.

Stattprozelten: St. Sebastian, Mittwoch vor Oktav von Fronleichnam mit Prozession nach Walldürn und Opfer einer großen Kerze, St. Barbara als Titularfest der Barbarabruderschaft aus der Zeit, wo das Amt Prozelten unter der Jurisdiktion des Deutschen Ordens stand. Vollkommener Ablaß.

Faulbach[87]: St. Sebastian, St. Urban mit Prozession durch die Weinberge, Oktav von Fronleichnam mit Prozession nach Walldürn.

Miltenberg[88]: Oktav von Fronleichnam; im Filial Rüdenau zwölf Hagelfeiertage und gehen, die Rüdenauer, obschon der Pfarrer keine Messe liest, wie sie fordern, doch festtäglich gekleidet, und sie würden eher auf Ostern, als auf diesen Tagen ihre Hand mit einem Werkzeuge besudeln.

Kirchzell[89]: St. Valentin, St. Ulrich und St. Magdalena wegen schwerer, aufeinanderfolgender Unwetter.

Mönchberg[90]: Der 28. August, St. Wendelin mit Prozession zur Wendelinuskapelle im Felde und vollkommenen Ablaß.

Amorbach[91]: St. Sebastian, zugleich zweiter Patron der Pfarrkirche, deren Hauptpatron St. Gangolf ist. Der Sebastianustag ist hier eines der ältesten und vornehmsten Feste. Seit 1520 besteht eine Sebastianusbruderschaft, der die meisten Ortsbewohner angehören. Montag nach dem Feste ist Bruderschaftsfestgottesdienst. St. Valentin, St. Wendelin, welcher Tag so hoch wie das höchste festum domini gehalten wird, Oktav von Fronleichnam mit Prozession nach Walldürn; in den Filialen zusammen 14 Gelöbnistage, nämlich Petri Stuhlfeier, St. Margareta, Freitag vor Pfingsten, St. Anna, St. Vitus, Montag nach St. Vitus, St. Georg, St. Magdalena, Samstag vor St. Jakob mit Wallfahrt nach Walldürn wegen dem Gewitter, St. Mauritius als Viehpatron und Montag nach St. Burkard.

Dorfprozelten[92]: St. Sebastian, St. Michael, St. Georg, St. Wendelin, St. Johannes und Paulus.

Neunkirchen[93]: St. Wendelin, St. Valentin, St. Johannes und Paul.

Eichenbühl im Spessart[94]: St. Sebastian, St. Urban, St. Vitus, St. Wendelin.

Schneeberg[95]: St. Sebastian, St. Gangolf, St. Franz Xaver um Abwendung der gefährlichen Donnerwetter, St. Valentin gegen die fallende Krankheit, St. Wendelin wegen dem Vieh, St. Benedikt.

Bürgstadt: St. Sebastian, St. Urban, Oktav von Fronleichnam.

Oberroden bei Dieburg[96]: St. Johannes von Nepomuk, St. Johannes und Paul, beide als Hagelfeiertage, St. Rochus als Hagel-, Bet- und Bußtag mit Fasten für Menschen und Haustiere und Prozession von Urberach nach Oberroden.

Vendersheim in Rheinhessen[97]: St. Johannes von Nepomuk.

Heßloch bei Worms[98]: St. Sebastian mit vollkommenem Ablaß.

Kirchberg[99]: St. Anna, St. Joachim, St. Johannes von Nepomuk, St. Sebastian, St. Bonifatius, St. Mauritius.

Aßmannshausen: Oktav von Fronleichnam mit Prozession nach Not Gottes.

Wattenheim und Biblis[100]: St. Sebastian a tempore pestis olim hic grassatae.

Eltvill[101]: St. Sebastian ex voto majorum.

Seckach[102]: St. Vitus, St. Wendelin.

Lohr am Main[103]: St. Rochus, ein ganz solenner Tag mit zwei sakramentalischen Prozessionen zur nahen Bergkapelle. Die Feier ist vor 100 Jahren zu damals grassierender Pestzeit verlobt worden, worauf, wie die acta des Stadtrats enthalten, sie solche Hilfe erhalten, daß auch die von solchem Übel bedrängten Rheingauer die Stadt Lohr sollen ersucht haben, wegen ihrer weiten Entlegenheit auch für sie in solcher Kapelle eine Prozession und Andacht zu halten; es wird noch wirklich, wie eingeführt, bei bemelten Prozessionen die schwarze Totenfahne zur steten Erinnerung vorangetragen. St. Johannes von Nepomuk; im Filial Sackenbach: St. Wendelin.

Winkel im Rheingau[104]: St. Walburgis mit vollkommenem Ablaß laut Bulle Leonis X. von 1512, welche in der Sakristei aufbewahrt wird.

Unsere Wanderung durch die Erzdiözese ist zu Ende. Sie hat uns das Kriterium erkennen lassen, unter welchem die Herabsetzung der Zahl der Feiertage, welche die kirchliche Aufklärung in Mainz vornahm, zu erfassen ist. Dieses Kriterium liegt nicht in den vermuteten „rationalistischen“ Gedankengängen der kirchlichen Aufklärer; es ist vielmehr die klare, biblische Weisung: Am siebten Tag ruhte Gott und er segnete und heiligte diesen Tag. Die Heilighaltung der Sonn- und hohen Festtage ist es gewesen, die die kirchliche Aufklärung veranlaßte, gegen das Übermaß der Feiertage, dazu noch der örtlichen Feiertage als Arbeitsruhetagen aufzutreten. Sie stand darin vor allem in Mainz auf den Schultern großer kirchlicher Vorgänger. Möchte diese Kenntnis dazu beitragen, das Andenken eines Kirchenfürsten zu entlasten, dem die Ehre Gottes höchster Inhalt seines Episkopats war. Ehrenhaft hält der bereits genannte edle Mainzer Domdekan Franz Werner in dieser Sache den Schild über Emmerich Joseph. „Dem bürgerlichen Erwerbzweige“, sagt er, „standen beim Anfang seiner Regierung viele Hindernisse im Wege; vorzüglich litt der Nahrungsstand durch die vielen Feier-

tage. Um diesen Nachteil zu beseitigen, entschloß er sich, mit Bewilligung des Papstes einen großen Teil derselben aufzuheben und sie auf die nächsten Sonntage zu verlegen. Hierdurch gewann die arbeitende Klasse fast einen vollen Monat, da sie nun an diesen Tagen, welche meistens nach geendigtem Gottesdienste mit Müßiggang und oft noch ärgeren Dingen gefeiert wurden, ihre Arbeiten verrichten durften; dagegen gebot er eine größere Feier der Sonn- und gebliebenen Feiertage, verbot auf das Schärfste an denselben Handel und Wandel zu treiben, und vor geendigtem Gottesdienste die Schenken zu besuchen. Dieses verursachte nun bei manchen großes Mißvergnügen und Murren. Als Emmerich dies hörte, versetzte er sehr hellsehend: ‚Der liebe Gott kann es den Menschen nicht recht machen, wie kann ich es, ich weiß aber gewiß, daß ich in der spätesten Zeit den Dank ernte, den ich nicht einmal beabsichtigte.‘ Durch diese Neuerung erwarb er sich manche Feinde, die es sogar wagten, seine religiösen Grundsätze in ein verdächtiges Licht zu setzen; allein Emmerich war weit entfernt von irreligiösen Gesinnungen; er war mehr als einer von der Göttlichkeit seiner Religion überzeugt und höchst besorgt, seine Pflichten als Erzbischof im vollsten Maße zu erfüllen ...[105].“ Schon vor Werner hatte Joh. Wolf sein Urteil über die Verminderung der Feiertage dahin geäußert: „So wohlgemeint und weise auch diese erzbischöfliche Verordnung war, so mußte sie doch nach dem Urteil der Bauern an der Hungersnot, die in den Jahren 1771 und 1772 einriß, hauptsächlich Schuld seyn[106].“

Emmerich Joseph erntet spät den Dank, den er nicht gesucht. Je länger wir uns mit der Mainzer kirchlichen Aufklärung beschäftigen und je zahlreicher die Dokumente aus dieser Zeit sind, die uns durch die Hände gehen, in desto ruhigerem Licht ersteht vor uns der Kreis der Mainzer Aufklärer, „die auf der Grundlage der katholischen Dogmen für ein ehrliches Christentum der Gesinnung und der Tat eintraten.“ Was die katholische Kirche in Deutschland aus der kirchlichen Aufklärung übernommen und bis zur Stunde bewahrt hat, darauf wird in einem anderen Zusammenhang zurückzukommen sein. Wie jede Zeit und jede Generation, so hatte auch die kirchliche Aufklärung ihre Schwächen und ihre Vorzüge. Unsere Aufgabe muß es sein, diese Schwächen und Vorzüge in caritate et patientia zu ergründen.

ANMERKUNGEN.

[1] Seb. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin (Verlag Karl Curtius) 1909. Derselbe, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik „kirchlicher" und „unkirchlicher" Geschichtsschreibung, Berlin (Verlag Reichl & Co.) 1910. Derselbe, Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten. Herausgegeben von S. Merkle und Bernhard Bess, Leipzig 1920, sub voce Joh. Michael Sailer.

[2] Heinrich Brück, Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rheinischen Erzbistümern in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Mainz 1865.

[3] Franz Werner, Der Dom zu Mainz und seine Denkmäler, 3 Bände, Mainz 1827—1836. I S. 19, III S. IV—VII. Über ihn vgl. A. Steinhuber, Geschichte des Collegium Germanikum-Hungarikum in Rom, 2 Bände, Freiburg 1906, II² 221; Friedrich Schneider, Domdekan Franz Werner, Ein Gedenkblatt, Mainz 1899 (Verlag L. Wilkens). — Werner war der letzte Mainzer, der vor der Schließung des Kollegiums in dasselbe aufgenommen wurde. Kurfürst Karl Friedrich von Erthal hatte ihn empfohlen. Nach Mainz zurückgekehrt, wurde er 1803 zum Domkapitular ernannt. Hauptsächlich seinen Bemühungen ist es zu danken, daß der Mainzer Dom erhalten wurde.

[4] Georg Mentz, Johann Philipp von Schönborn, Kurfürst von Mainz, Bischof von Würzburg und Worms 1605—1673, 2 Bände, Jena 1899. II Kapitel 3: Johann Philipp als Kirchenfürst. Andreas L. Veit, Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647—1673) [Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgegeben von H. v. Grauert, VII. Band (Freiburg 1910), Heft 3]. Werner III 13 f. 33—35, 59 f., 107, 129; Joh. Wolf, Eichsfeldische Kirchengeschichte, Göttingen 1816, S. 212—220.

[5] Veit, Kapitel III: Recht und Praxis im Verkehr zwischen Johann Philipp und dem Kollegiat- und Ordensklerus; Mentz a.a.O.; Veit, Die Kölner Nuntiatur und der Mainzer Hof in Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, herausgegeben von G. v. Jochner, München 1921, Bd. 167, S. 208—216. Werner III 133.

[6] Franz Wetzel, Zur Geschichte der katholischen Presse in Deutschland, in Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, herausgegeben von G. v. Jochner, München 1920, Bd. 166, S. 90—100, 129—141.

[7] Wetzel 95.

[8] Merkle, Die katholische Beurteilung, 39 f., und die kirchliche Aufklärung 143—146. Dort setzt sich Merkle mit den Gegnern seiner sachlichen Auffassung auseinander. Brück nennt Emmerich Joseph einen gutmütigen, aber unbedeutenden Mann, der von seinen aufgeklärten Räten Groschlag und Benzel verleitet, „Reformen" im Schulwesen eintreten ließ,

und überhaupt den unkirchlichen Neuerungen manchen Vorschub leistete (Brück, Geschichte der katholischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert, I² S. 9). Dazu Werner III 174—230.

[9] Wolf, Eichsfeldische Kirchengeschichte, Urkundenanhang Nr. 117.

[10] Augustinus in psalm. 150 u. Liber 18 de Civitate dei cap. 54. Vgl. Anton Jos. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, 7 Bände, Mainz 1825—1833, 5 Bd., 1. Teil, S. 533.

[11] Der handschriftliche Entwurf dieses Patents befindet sich in einem Aktenfaszikel, die Verminderung der Feiertage betreffend, den das Bischöfliche Ordinariatsarchiv zu Würzburg unter seinen Acta pastoralia besitzt. Herr Generalvikar Dr. Dittmaier hatte die Güte, dem Verfasser Zutritt zum Archiv zu gestatten, wo ich unter Beihilfe der Herren Domvikare Hergenröther und Fischer einige Moguntina, darunter auch das vorerwähnte Aktenkonvolut entdeckte. Ich zitiere W O A, Acta pastoralia. Die Nummernfolge der Stücke nahm ich zwecks besserer Übersicht selbst vor. Ich versäume nicht, den Würzburger Herren an dieser Stelle nochmals herzlichsten Dank zu sagen. Auf den Gegenstand hoffe ich in dem von mir vorbereiteten Werke „Die Erzdiözese Mainz im 18. Jahrhundert bis zu ihrem Untergang" ausführlich zurückzukommen.

[12] W O A. Acta pastoralia Nr. 45.

[13] Ebd. Das Vikariat spricht sich hier sehr gemäßigt aus. Es gibt aber beispielsweise auch heute Katholiken, die gar kein Bedenken tragen, an den höchsten Festen die heilige Messe zu versäumen, die aber sehr ausfällig werden, wenn eine Prozession ausfällt. Der Seelsorger erlebt in dieser Hinsicht die seltsamsten Auffassungen. Bekannt sind die Ausfälle gegen die Mainzer bischöfliche Behörde, als sie vor einigen Jahren an die Stelle der herkömmlichen Prozession zu Fuß nach Walldürn die Bahnfahrt anordnete und nur für diesen Fall einen geistlichen Begleiter freigab. Und doch handelte die Behörde zeitgemäß.

[14] ebd. Nr. 345. Schreiben Emmerich Josephs vom 16. Dezember an das Vikariat.

[15] Den Catalogus festorum siehe in Agenda ecclesiae Moguntinensis, Moguntiae 1551, fol. min. Excudebat Franciscus Behem. Caput III § 4. Ders. in Rituale sive Agenda ad usum ecclesiarum Moguntinae, Herbipolensis, et Wormatiensis edita jussu Domini Joannis Philippi, Herbipoli apud Zinck 1671, fol. min. Ad normam Ritualis Pauli V.

[16] W O A, Mainzer Generalien, 1583—1731, Nr. 104. Verordnung wegen Hagelfeyertag, 1667.

[17] In seiner Kirchenordnung von 1615. Vgl. A. Veit, Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz im Zeitalter der Glaubensspaltung und der beginnenden tridentinischen Reformation (1517—1618) in Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. Herausgegeben von L. v. Pastor, Freiburg 1920, X. Bd., 3. Heft, S. 35.

[18] A. Räß nennt den Siegler, der Konvertit war, eine der glänzendsten Erorberungen der katholischen Kirche im 17. Jahrhundert. (Die Kon-

vertiten seit der Reformation, 13 Bde., Freiburg 1866—1880, 5 Bd., S. 516.)

[19] Über den Wert dieses catechismus biblicus s. Veit, Kirchliche Reformbestrebungen 93 ff.

[20] Der Sperrdruck dieser Stelle ist von mir veranlaßt. Der Verf.

[21] Catechismus biblicus. S. 62.

[22] Erneuerte Kirchenordnung, Würzburg bei Hiob Herz 1670. Caput II, Von Feyertagen, Kirchweyhungen, patrociniis und Walfahrten. 1687 wurde dieselbe unter Erzbischof Anselm Franz von Ingelheim in Mainz bei Christoph Küchler, Hofbuchdrucker, neu aufgelegt.

[23] Veit, Kirchliche Reformbestrebungen 72.

[24] W O A Nr. 38. Verfügung des Vikariats vom 25. September 1769.

[25] Die Pfarrer beschränkten sich nicht darauf, die angeforderten Angaben zu machen, viele gaben auch die Namen der Kirchenpatrone an. Nach Möglichkeit werden dieselben unten aufgeführt, desgleichen andere kirchen- und kulturgeschichtlich wertvolle Mitteilungen.

[26] Hessische Chronik, Darmstadt 1913, 2 Bd., 5. Heft, S. 149—152.

[27] Hierzu und zu den folgenden vgl. man W O A Nr. 51, 53, 56, 58, 61, 62, 65, 71, 78, 80, 82, 86, 88, 96, 98, 106, 108, 110, 111, 113, 112, 116, 122, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 143, 149, 148, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 211, 208, 215, 220, 221, 226, 231, 234, 236, 237, 238.

[28] Nr 241. Pfarrer Georg Hochgesand teilt noch mit (1. Okt.): die dahiesigen protestantischen Mitherrschaften dulden keinen actum religionis, der sich nicht von 1697 an bis auf den heutigen Tag in beständiger Observanz erhalten hat.

[29] Nr. 242. [30] Nr. 245. [31] Nr. 246. [32] Nr. 247. [33] Nr. 248. [34] Nr. 250.

[35] Nr. 253, 254, 255, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 282, 284, 287, 289, 290, 291, 292, 294, 315 u. 316, 295, 296, 300, 312, 299, 302.

[36] Nr. 297. Der Pfarrer Jos. Irenäus Höller, Guardian des Franziskanerklosters, bittet (16. Okt.), den Josephstag (s. unter Kreuznach) beibehalten zu dürfen.

[37] Nr. 303. [38] Nr. 298.

[39] Nr. 304. Pfarrer Sambuga begrüßt (29. Okt.) die neue Ordnung, damit das auf Sonn- und Feiertage bis in die späte Nacht gewöhnliche Saufen, Karten- und Kegelspiel, Springen und Dantzen in den Wirtshäusern, wo nicht gänzlich gestört, doch in etwas vermindert werde. Werde auch dem hohen Befehl zufolge der Gemeinde die Sache auf die schicklichste Art beizubringen mich befleißigen, daß sie verstehen, wie die Verminderung der Feiertage eins von den notwendigsten Dingen gewesen.

[40] Nr. 305. Bezüglich der Heilighaltung der Sonn- und Feiertage empfiehlt Pfarrer Wilhelm Dampier, die uralte Mainzer Kirchenordnung täte observiert werden, daß die Wirte um 9 Uhr abends keinen Wein mehr schenken dürften. In der Kirchenordnung von 1670 findet sich aber dieses Verbot nicht.

[41] Nr. 308. Hochhausen in Taubergrund.

[42] Nr. 307. [43] Nr. 309.

[44] Nr 319. Pfarrer Franz Karl Pouvé will gehorsamst anzeigen (20. Okt.), daß seine sämtlichen Pfarrkinder diese bestens verordnete Verminderung der Festtage höchstens beloben. Nr. 317. Nr. 321. Nr. 322. Nr. 323.

[45] Nr. 324. Rechtenbach b. Lohr a. M. [46] Nr. 327. [47] Nr. 326, im Landkapitel Glan, wie Bieberen, Ravengiersburg, Bontenbach und Roxheim. [48] Nr. 328, 320, 331, 333, 336, 339, 338.

[49] Nr. 46, 47, 49, 50.

[50] Nr. 50. Patron: St. Andreas.

[51] Nr. 52. [52] Nr. 54

[53] Nr. 55. [54] Nr. 57. [55] Nr. 59. [56] Nr. 43.

[57] Nr. 64. Patrone der Kirche: Die Mutter Gottes und St. Bartholomäus qua patronus secundarius. Patrone der Abteikirche: St. Petrus und Marzellinus, der Filialkirche in Zellhausen: St. Georg, in Kleinwelzheim: St. Cyriakus, in Froschhausen: St. Margareta.

[58] Nr. 66.

[59] Nr. 67. Patron der Filialkirche in Hainhausen: St. Rochus. Als Votivtag wird auch der Markustag gehalten mit Prozession nach Mülheim a. M.

[60] Nr. 70. Patron: St. Laurentius, der Filialkirche in Mainaschaft: St. Margareta.

[61] Nr. 72. [62] Nr. 73. [63] Nr. 75. [64] Nr. 77. [65] Nr. 79. Patrone der Kirche: St. Georg und St. Rochus.

[66] Nr. 81.

[67] Nr. 84. Patron: St. Valentin. Am Freitag der Bittwoche geht eine Prozession von hier nach Walldürn. Seit zwei Jahren ist dieselbe auf den zweiten Pfingsttag verlegt, und es kommen an diesem Tage elf Prozessionen daselbst zusammen. Amt und Predigt.

[68] Nr. 85. [69] Nr. 87. Patron: St. Jgnatius. [70] Nr. 91. [71] Nr. 90. [72] Nr. 92.

[73] Nr. 93. Patron: St. Laurentius. [74] Nr. 94. Patron: St. Vitus. [75] Nr. 99. [76] Nr. 100.

[77] Nr. 103. [78] Nr. 107. [79] Nr. 116. [80] Nr. 154. [81] Nr. 162. [82] Nr. 169/170.

[83] Nr. 178. Patron der oberen Kirche: St. Gertrud, der unteren Kirche: Maria.

[84] Nr. 206. Nr. 212. Nach einem Bericht von 1671 bestand in M. ein uralter Brauch, kranke Kinder in die Friedhofskapelle zu bringen. Auf dem Altare dieser Kapelle, die nach den einen dem hl. Michael, nach anderen dem hl. Sebastian geweiht ist, standen die Bilder von drei Martyrern, die die krankenheilenden Martyrer genannt wurden. Voti causa wurden die leidenden

Kinder auf einer Wage in der Kapelle gewogen. Die Eltern opferten so viele Pfund Weizen, als das Kind ohne Kleider wog. Die Kleider werden an Arme verschenkt. Man hat beobachtet, daß solche Kinder im Verlaufe von wenigen Tagen gesund wurden. Auch kranke Erwachsene ließen sich in der Kapelle wiegen. Die Bewohner halten an diesem Brauch fest. W O A, Status der Pfarreien des Erzstiftes, 1671, unter Mülheim.

[85] Nr. 213. [86] Nr. 214. Patron: St. Johannes ante portam Latinam; der Filialkirche in Weckbach: St. Wolfgang.

[87] Nr. 216. Nr. 217. Nr. 219.

[88] Nr. 220. Die Franziskaner führen von den Pestzeiten her eine Votivprozession nach Dettelbach, welche fünf Tage ausbleibt.

[89] Nr. 222. Patron: Decollatio s. Joannis: der Filialkirche in Watterbach: St. Sebastian als patronus primarius und St. Mauritius als patronus secundarius.

[90] Nr. 224. [91] Nr. 227. [92] Nr. 228. [93] Nr. 229. [94] Nr. 230.

[95] Nr. 232. Patron: St. Margareta.

[96] Nr. 235. Patron: St. Nazarius; der Filialkirche in Urberach: St. Gallus.

[97] Nr. 239. Patron: St. Martinus.

[98] Nr. 247. Patron: St. Gallus.

[99] Nr. 268. Nr. 274.

[100] Nr. 286. Patron der Kirche in Biblis: St. Bartholomäus, der Kirche in Wattenheim: St. Christophorus.

[101] Nr. 213.

[102] Nr. 314. Patron: St. Sebastian; der Filialkirche in Zimmern: St. Vitus.

[103] Nr. 332.

[104] Nr. 334. Patron: St. Philipp und Jakob. Die Kirchweihe ist seit 1684 a die consecrationis auf den letzten Sonntag im April verlegt, wozu sechs benachbarte Pfarreien kommen.

[105] Werner III 209.

[106] Wolf 229.



Die Ostung in der frühchristlichen Architektur.

Neue Tatsachen zu einer alten Problemfrage.

Von Edmund Weigand.

In der nachfolgenden Untersuchung möchte ich keineswegs die Gesamtheit der Fragen und Aufgaben, die das Thema stellt, erschöpfen, sondern nur einige Gedanken bringen, die sich mir bei einer Vorlesung über frühchristliche Architektur im Winterhalbjahr 1920/21 aufdrängten, angesichts der Aufstellungen und Erklärungen, die noch neue und neueste Handbücher der Architekturgeschichte und christlichen Archäologie darbieten. Über die Ostung in Gebet und Liturgie sind vor kurzem die grundlegenden Forschungen Franz Joseph Dölgers[1] erschienen, durch die alle bisherigen meist beiläufigen Bemerkungen überholt sind; freilich ist in den sich mannigfach verzweigenden Untersuchungen mit überaus reichen Ergebnissen die führende Linie nicht immer deutlich genug sichtbar geblieben.

Wir besitzen für die Zeit um 200 sichere Zeugnisse über einen feststehenden Brauch der lateinischen und griechischen Christen, nach dem Osten gewandt zu beten; die Sitte ist bereits so eingewurzelt, daß die beiden Zeugen[2] sich auch zugleich um Deutungen bemühen, die allerdings weder aus den Evangelien noch aus den urchristlichen Schriften zu gewinnen sind; sie kann also nur aus der religiösen Sphäre der Umwelt aufgenommen sein. Daß dies bereits um 100 der Fall gewesen sein sollte, wie Dölger aus einer Nachricht des Epiphanios über Elchasai[3] schließen möchte, scheint mir zweifelhaft; denn daß Elchasai aus Opposition gegen die allgemein-, d. i. heidenchristliche Sitte die Gebetsrichtung auf Jerusalem hin vorgeschrieben haben soll, beruht nur auf der Nachricht des Epiphanios; diese bewußte Absicht kann aber leicht erst nachträglich hineingesehen sein, während Elchasai dabei nur an einer jüdischen und

judenchristlichen Sitte festhielt. Für die Ostung des Kirchengebäudes ist die Lösung dieser Frage aber ohne Belang, denn wir haben doch wohl frühestens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eigene Kirchengebäude anzunehmen, und von dieser Zeit an mehren sich die Zeugnisse für die Gebetsostung und zugleich die Erklärungen.

Charakteristisch ist, daß verschiedene Provinzen verschiedene Erklärungen bevorzugen, worauf schon Dölger[4] hingewiesen hat. Alexandria z. B. scheint sich zuerst bei einer Erklärung zu beruhigen, die auf den Ölberg und Jerusalem zutrifft, weil dort die Ostrichtung mit der Lage von Jerusalem ungefähr im Einklang war. Dagegen hat man sich in Kleinasien und Nordsyrien lieber auf das Paradies berufen, das ja nach den bekannten Angaben der Genesis etwa in Armenien zu suchen wäre. Wenn aber noch neueste Handbücher[5] diese Erklärung hinnehmen oder verfechten, so übersehen sie das wesentlichste Merkmal der christlichen Gebetsostung im Gegensatz zur jüdischen und islamischen „Kiblah": hier ist die Gebetsrichtung durch einen geographisch fest bestimmten Punkt gegeben, für das Judentum im Tempel zu Jerusalem, für den Islam in der Kaaba zu Mekka. Je nach dem Standpunkte des Beters kommen also alle möglichen Richtungen der Windrose als Gebetsrichtungen in Betracht; bei den Christen nur die Ostrichtung, kein auf der Erde fixierbarer Punkt, sondern die Richtung der aufgehenden Sonne. Nur die Erklärungen vermögen also den Tatsachen gerecht zu werden, welche die aufgehende Sonne mit dem Christuskult in eine Gleichung zu setzen vermögen. Dafür gibt es allerdings sehr alte Belege: bei Justinus Martyr: Christus = ἀνατολή, bei Tertullian: oriens = figura Christi, bei Melito von Sardes wohl am deutlichsten: Christus = ἥλιος ἀνατολῆς[6]. Allerdings schauten manche kirchliche Kreise wegen der Berührung mit heidnischen Gewohnheiten und der Gefahren, die darin für die „insipientiores"[7] lagen, lieber nach anderen, sich stärker mit biblischen Tatsachen verknüpfenden Erklärungen aus.

Die Gebetsostung hat offenbar frühe schon auf die Richtung der kirchlichen Kulträume eingewirkt, wie das ja auch für den heidnischen Kult der Fall gewesen war. Wohl das älteste bisher

bekannte Zeugnis ist die eben schon angezogene Stelle bei Tertullian[8]: Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat enim figura Spiritus Sancti orientem, Christi figuram. Aus dem Zusammenhang geht klar hervor, daß „ad lucem“ hier „der aufgehenden Morgensonne zugewandt“ bedeutet, d. h. also, daß um 200 bereits kirchliche Kulträume orientiert waren. Nach dem damaligen Sprachgebrauch[9] bedeutet das, daß die Fassade, die Tür- und Schauseite, nach Osten gerichtet war. Eine natürliche Folge davon ist, daß das Presbyterium mit dem Altare und der Kathedra des Bischofs im Westteile lag, daß der Bischof von seinem Platze aufstehend direkt an den Altar trat und seine Augen über die Gemeinde hinweg durch die Tür oder Lichtöffnungen der Fassade zum Osthimmel richten konnte. Sollte das nach Westen zum Altare schauende Volk an liturgisch bedeutsamen Gebeten teilnehmen, so mußte es sich ebenfalls nach Osten wenden, also umkehren. Es kann sein, daß entsprechende Aufforderungen in manchen östlichen Liturgieformularen[10], z. B. in den Apostolischen Konstitutionen II, 57[11] jeweils vor Beginn des anaphorischen Hochgebetes sich ursprünglich wenigstens hierauf bezogen, wenn sie auch später, in geosteten Kirchen, nur mehr als Ermahnung zur Sammlung und Aufmerksamkeit[12] auf die liturgische Handlung am Altare gelten können; der Ausdruck „ἐξαναστάντες καὶ ἐπ' ἀνατολάς κατανοήσαντες“ verbietet es aber, sie von Anfang an auf diesen Zweck zu beschränken. Analog könnte die bei Augustinus begegnende Wendung „conversi ad Dominum“ zu deuten sein[13], besonders wenn man beachtet, daß von Vitruv und Ovid bis auf Walafrid Strabo „convertere“[14] immer gebraucht wird, wo es sich um Einstellung auf die östliche Gebetsrichtung oder Orientierung im allgemeinen handelt.

Das Zeugnis Tertullians darf aber nicht ohne weiteres so verstanden werden, daß es eine für alle christlichen Gemeinschaften des Ostens und Westens geltende Regel bekundet, es kann uns nur einen in Afrika oder darüber hinaus etwa in Italien oder im Westen geübten Brauch sicherstellen. Daran ändern auch die obigen Erwägungen nichts, selbst wenn man annimmt, daß die Aufforderung zur Gebetsostung während der Liturgie in den Apostolischen Konstitutionen etwa ebensoweit

zurückreicht als die Nachricht Tertullians. Man darf nicht vergessen, daß noch im 3. Jahrhundert die weitaus überwiegende Zahl aller christlichen Kulträume behelfsmäßigen Charakter trug, in bestehenden Gebäuden untergebracht war, ihre Achsenrichtung also nicht frei wählen konnte; da war dann die Aufforderung zur Gebetsostung auch ohne die obigen Voraussetzungen verständlich.

Nun ist es ja bekannt genug, daß die bedeutendsten Kirchen Roms aus der ersten Friedenszeit, also die alte Petrusbasilika, S. Giovanni in Laterano, San Lorenzo, S. Maria Maggiore ihre Fassade nach Osten kehrten, ihre Hauptapsis bzw. ihr Presbyterium also im Westen hatten; in die Zeit vor dem Kirchenfrieden reichen möglicherweise die sog. Soteriscella (Markus und Marzellinus?)[15] und der Titulus Equitii[16] mit gleicher Anordnung zurück. In die konstantinische und spätestens in die theodosianische Zeit fallen aber auch folgende, zumeist kaiserliche oder sonst ausgezeichnete Gründungen des griechischen Ostens, die in dieselbe Reihe gehören: die Apostelkirche in Konstantinopel[17], die große Kirche in Antiochia[18], die Paulinusbasilika in Tyrus[19], die Martyrionbasilika an der Grabeskirche in Jerusalem[20], die erste Kirche im Heliopolitanum in Baalbek[21]; in Damaskus[22] ist die in den großen Tempelbezirk eingebaute Johanneskirche charakteristischerweise eine Doppelbasilika mit einem Querschiff in der Mitte. Ich halte es für sehr möglich, daß der Altar hier im Schnittpunkt der Achsen stand; wenn er aber auch unmittelbar östlich des Querschiffes anzunehmen wäre, so bleibt doch noch die dreischiffige Halle mit den Johannesreliquien hinter ihm, für die er dann westlich liegen mußte. Haben also Forscher wie L. von Sybel[23], St. Beissel[24] u. aa. Recht, wenn sie danach behaupten, daß anfangs bei christlichen Gotteshäusern im Morgen- wie im Abendlande die Ostrichtung der Fassade die Regel war?

Dagegen sprechen doch wieder andere ebenso zweifellose Tatsachen; Kirchen konstantinischer Zeit, die ihr Presbyterium im Osten haben, also in unserem Sinne geostet sind, kennen wir ebenfalls im Osten und Westen z. B. in Rom S. Agnese[25], in Nordafrika die Reparatusbasilika in Orleansville vom Jahre 324[26], an der ostadriatischen Küste die ganze nachher näher

zu besprechende Gruppe von istrisch-illyrischen Kirchen, in Konstantinopel die Sophien- und Irenenkirche auf der Akropolis (genauer S. O.)[27], in Ephesus das erste Stadium der Doppelkirche im Museion (?)[28], wo die Anbringung eines Westpresbyteriums eher leichter gewesen wäre, in Bethlehem die Geburtskirche[29], in der Menasstadt die älteste Gruftbasilika[30]. Andererseits gestattet der Tatsachenbestand doch auch nicht die bedingungslose Aufstellung des folgenden Satzes bei V. Schultze[31]: „Im christlichen Altertum galt allgemein die Sitte, die Achse des Kirchengebäudes so zu richten, daß der Altar östlich lag. Sie beruhte auf alter Tradition, und Abweichungen sind immer nur durch örtliche außergewöhnliche Besonderheiten verursacht worden.“ In Wirklichkeit liegen die Verhältnisse namentlich zu Beginn des vierten Jahrhunderts viel zu verwickelt, als daß man mit einer einzigen Formel auskommen könnte.

Erst allmählich tritt eine Klärung ein. Für die griechisch-östliche Kirchenhälfte enthalten die Apostolischen Konstitutionen II 57[32] die bekannte Stelle: „καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος.“ Daß hierunter nicht die Fassade[33], sondern das Presbyterium mit dem Altar zu verstehen ist, ergibt sich vollkommen klar daraus, daß die Pastophorien, Prothesis und Diakonikon, im Osten liegen sollen. Die dadurch vorausgesetzte Chorform bezeugt aber auch zugleich, daß die Vorschriften über die Gestaltung des Kirchenraums nicht über das Ende des vierten Jahrhunderts hinaufreichen können. In dem noch späteren Testamentum D. N. Jesu Christi lautet die entsprechende Vorschrift in lateinischer Übersetzung: „Deinde sit thronus (episcopi) versus orientem, a cuius dexteris et sinistris sint loca (seu subsellia) presbyterorum.“[34] In der Tat hat die amerikanische Expedition in Nordsyrien und im Haurangebiet nur geostete Kirchen vorgefunden, wir kennen vom fünften Jahrhundert ab in Kleinasien, Konstantinopel, im griechischen Kirchengebiet überhaupt nur diese Richtung, sodaß der Kirchenhistoriker Sokrates in einem interessanten Kapitel seiner Geschichte über die abweichenden Bräuche in den verschiedenen Sprengeln es bedeutsam genug findet, die abweichende Orientierung der Hauptkirche von Antiochia mit

anderen doch viel tiefergehenden Divergenzen in eine Reihe zu stellen[35].

Auf der anderen Seite bezeugt uns Paulinus von Nola gelegentlich seiner großen Bauten am Grabe des hl. Felix, wo er einer Basilika die Richtung nach der Memoria des Heiligen gibt: „Prospectus vero basilicae [non], ut usitatior mos est, orientem spectat“:[36] prospectus kann kaum eine andere Bedeutung haben als Schauseite, facies, Fassade; für einen bestimmten, nicht näher umschriebenen Kreis ist es also noch zu Beginn des fünften Jahres gebräuchlichere Sitte die Fassade nach Osten zu kehren. Von einer in Lyon 472 erbauten Kirche singt Sidonius Apollinaris Ep. II, 10, 4[37]:

> Aedes celsa nitet nec in sinistrum
> aut dextrum trahitur sed arce frontis
> ortum prospicit aequinoctialem.

Das muß wohl heißen, daß die Kirche mit ihrer hohen (burgartigen) Front genau und ohne Abweichung nach dem Aufgangspunkt der Sonne zur Zeit der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche gerichtet ist. Diese literarischen Zeugnisse erhalten eine Stütze dadurch, daß auch noch die im fünften Jahrhundert und im ganzen christlichen Altertum gebauten Kirchen Roms meistenteils Westapsiden besitzen[38].

Daneben besteht allerdings die Tatsache, daß der Neubau von S. Paolo fuori, 386 durch Theodosius begonnen, durch Honorius und Galla Placidia vollendet, eine umgekehrte Richtung, also jetzt die Ostung erhielt[39] (ähnlich später San Lorenzo, beim Umbau zu einer Doppelbasilika durch Papst Sixtus III. bzw. Pelagius[40]), ebenso z. B. die von der byzantinischen Kaiserin Eudoxia und Papst Leo I. (440—461) errichtete Kirche San Pietro in Vincoli[41]. Ferner weisen die Kirchen Ravennas durchgehends die Ostung auf. So konnte die Anschauung entstehen und Platz greifen, daß dei Osten (sei es Byzanz oder Kleinasien oder Syrien) zunächst auf Ravenna gewirkt habe, dieses aber auf Rom, und daß so durch byzantinischen oder allgemein östlichen Einfluß die Ostung im lateinischen Westen durchgesetzt worden sei[42]. Die bei Beissel wiederholte und — freilich nur mit einer aprioristischen These —

bekämpfte Aufstellung, daß die in Ravenna 417 gegründete Agathekirche die erste geostete im Abendlande gewesen sei, ist völlig unrichtig, zudem würde ja selbst der Umbau von S. Paolo ihr vorausgehen. Noch jüngst hat aber unbegreiflicherweise G. T. Rivoira[43] die Behauptung aufgestellt, die Basilica Ursiana in Ravenna, errichtet zwischen 370—396, sei die erste Kirche dieser Art im Morgen- und Abendlande gewesen, um damit — anders als die meisten — zu erhärten, daß eben doch Italien hierin vorangegangen sei.

Diese Behauptungen werden schon durch die oben vorgeführten Daten erledigt, besonders aber — und damit komme ich zum Kerne meiner Ausführungen — ist eine schwerwiegende Tatsachenreihe übersehen: Bedeutend früher als in Ravenna, früher auch und einheitlicher als in irgendeiner Provinz des griechischen Ostens treten Kirchen mit östlichem Presbyterium in der aquilejensischen Kirchenprovinz auf, deren politischer und kirchlicher Vorort Aquileja weitestreichenden Einfluß ausüben konnte. Seine kirchliche Bedeutung bereits in frühester Zeit offenbart sich uns darin, daß in einem von 122 Bischöfen besuchten Konzil zu Rom im Jahre 337 der Bischof von Aquileja seinen Platz unmittelbar nach dem römischen erhielt, daß es dann als erster und einziger Bischofssitz im Westen neben dem Papst den Patriarchentitel behaupten konnte[44]. Durch die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte, insbesondere auch noch während des Weltkrieges erfolgte, ist die älteste Kultanlage in Aquileja, soweit als es nur irgend möglich war, festgestellt worden[45]. Auf der Area des heutigen Domes wurde durch den Bischof Theodorus († 319) seit 312 etwa eine eigenartige Parallelanlage geschaffen: zwei dreischiffige Säle, ein südlicher und ein nördlicher, sind durch ein ebenfalls dreischiffiges Vestibül verbunden. Der südliche Saal ist durch sechs Stützen in drei gleich hohe Schiffe mit flacher Kassettendecke geteilt, die drei Schiffe laufen jedoch nicht durch, sondern im Osten blieb der Raum in seiner ganzen Breite ungeteilt und war wahrscheinlich überwölbt, gegen diesen Querraum öffneten sich die Schiffe mit drei Bogen. Entsprechend den Raumkuben sind auch die Mosaikfelder des Fußbodens eingeteilt, die größtenteils wunderbar erhalten sind: je drei schmälere Felder in den Seitenschiffen, drei breitere im Mittelschiff, ein ungeteiltes figürlich

reich ausgestattetes Querfeld im Osten. In den fertigen Mosaikschmuck des Querraumes ist nachträglich eine Widmungsinschrift der Gemeinde für den Bischof Theodorus eingelassen[46], aus der hervorgeht, daß diese Halle von ihm, also vor 319, vollendet und eingeweiht worden war. Merkwürdigerweise enthält der Raum keinerlei ursprüngliche Markierung für den Platz eines Altars, einer Cathedra oder für subsellia, erst später, aber noch vor der Mitte des vierten Jahrhunderts, sind die Standspuren einer vierfüßigen Mensa über der Theodorusinschrift rücksichtslos in die durchgehende Mosaikkomposition eingebrochen. Eine Apsis war zu keiner Zeit vorhanden.

Ziemlich gleichartig war der nördliche Kultsaal angelegt, der nur durch die Fundamente des späten Domturmes (sechzehntes Jahrhundert) in wichtigen Teilen für immer zerstört ist[46a]. Auch hier ist ein quergelegter Ostraum vorhanden, durch eine Schrankenstellung, die unmittelbar hinter dem dritten Stützenpaar durchläuft, von den Schiffen getrennt. Hier ist aber durch andersartige Musterung des Mosaiks von der Mitte der geraden Ostwand ausgehend ein trapezförmiger Platz ausgesondert, der zweifellos die Stelle der Synthronos mit der Kathedra angibt; der Platz für den Altar fällt leider unter die Turmfundamente. In dem westlichsten Mittelfelde des Fußbodenmosaiks dieses Saales findet sich wieder eine Gedenkinschrift auf Theodorus, die mit Recht dahin gedeutet wurde[47], daß der nachmalige Bischof an der gleichen Stelle bereits im geistig-kirchlichen Sinne aufgewachsen ist, also wohl eine längere Laufbahn als Kleriker oder Priester gemacht hatte. Damit könnten wir bereits ziemlich weit in die Zeiten vor dem Kirchenfrieden hinaufkommen, in denen die Gemeinde von Aquileja zum mindesten an der gleichen Stelle bereits einen Kultraum gehabt hätte, wenn die Anlage nicht selbst schon aus der älteren Zeit stammt. Die literarische Überlieferung[48] ist geeignet, diese Annahme zu stützen, da bereits für das Jahr 270 unter Aurelian ein Baptisterium in Aquileja erwähnt wird, das natürlich nicht selbständig für sich hätte bestehen können. Zwischen dem nördlichen und südlichen Kultsaal, östlich an das Vestibül anschließend, findet sich tatsächlich ein Raum mit vorgelegtem Brunnenhof, der wahrscheinlich als das älteste Baptisterium anzusprechen ist. Das Vertrauen auf die Überlieferung

wird noch gestärkt dadurch, daß eine weitere Chronikennachricht ebenfalls durch die Ausgrabungen glänzend bestätigt wurde: Bischof Fortunatianus, 337—360, soll am Platze des Domes eine Kirche errichtet haben, die als „magnificum templum" bezeichnet wird; die Ausgrabungen haben ergeben[49], daß die älteste Anlage bereits sehr früh, jedoch erst nach dem Regierungsantritt Konstantins II. niedergelegt und durch eine ähnliche, aber viel geräumigere Anlage ersetzt wurde. Was die Bedeutung dieser eigenartigen Parallelanlage anlangt, so dürfen wir wohl bis auf weiteres mit den österreichischen Forschern im nördlichen Saale die eigentliche Gemeindekirche für die liturgische Feier, im südlichen etwa das Katechumeneion oder Konsignatorium sehen.

Aquileja ist aber keine vereinzelte Erscheinung geblieben: im ganzen ostadriatischen Küstengebiete tauchten bei den Nachforschungen der letzten Jahre verwandte Anlagen auf, die sich am ehesten aus dem überragenden Einfluß der istrisch-venetischen Metropolis erklären. In Parenzo[50] stellt die bekannte Euphrasiusbasilika des sechsten Jahrhunderts bereits die dritte kirchliche Anlage auf dem gleichen Gelände dar. Auch hier sind zwei parallellaufende apsidenlose Säle, ein südlicher und ein nördlicher, durch einen Zwischenbau getrennt, der etwa das Vestibül und andere noch nicht gedeutete kirchliche Nebenräume umschloß; darunter vielleicht das Baptisterium, das aber auch in dem außen an den nördlichen Kultsaal anschließenden schmalen Nebenraum gesucht werden kann, nach Analogie anderer Anlagen. Abweichend von Aquileja ist der nördliche Kultsaal nur einschiffig; sein Fußbodenmosaik ist in drei große buntfarbige Felder zerlegt, die auch einfacher als dort sich auf rein ornamentale Muster beschränken. Während ursprünglich nichts auf die sakrale Bestimmung des Raumes deutet, sind nachträglich, aber noch im vierten Jahrhundert, im Ostteile vier Löcher für die Säulenfüße einer Mensa ausgehoben, und durch zwei westlich vor diesen eingelassene Fischbilder ist dann noch ein Hinweis auf die eucharistische Opferstätte gegeben worden. Der südliche Kultsaal, der einen Teil der heutigen Kirche einnimmt bzw. einnehmen muß, ist übrigens nicht exakt durch Ausgrabungen nachgewiesen, sondern durch die Analogie von Aquileja und durch die Tatsache gefordert, daß eine im Jahre 1846 gefundene Translationsinschrift

des Konfessors Maurus einen Umbau der „ecclesia primitiva“ und ihre Vergrößerung auf das Doppelte bezeugt[51]. Dieser Umbau deckt sich, abgesehen von dem Ostteil, wo auch jetzt noch die apsislose gerade Mauer beibehalten wurde, im Flächenraum fast genau mit der Euphrasiusbasilika. A. Gnirs, dem wir die Erforschung verdanken, errechnet für den südlichen Kultsaal, der hier die Gemeindekirche enthalten haben müßte, die Hälfte des Flächenraumes der zweiten Kirche; die Maße entsprechen ungefähr denen von Aquileja, so daß wir auch wie dort wohl einen dreischiffigen Saal anzunehmen haben.

Wenn die schon hinreichend gesicherte Annahme noch einer Stütze bedürfte, so ist sie durch das Vorhandensein einer direkt verwandten Anlage in Nesactium[52], einem wichtigen Straßenknotenpunkt östlich von Pola, gegeben: Ein dreischiffiger, apsisloser Saal ist durch ein schmales, gangartiges Vestibül mit einem kürzeren, einschiffigen nördlichen Kultsaal verbunden, an den wieder nördlich ein dreigeteilter, schmaler Nebenraum angeschlossen ist, der in der Mitte die Taufpiscina enthält. Auch hier liegt das Presbyterium östlich.

Daneben kommt noch eine zweite Reihe von Parallelkirchen[53] in Betracht, bei denen wir im sechsten Jahrhundert eine Verbindung von Gemeinde- und Märtyrer- (Memorial-) Kirche finden. Der Typus ist am klarsten in Salona gegeben, wo zuletzt eine südliche Kreuzschiffbasilika des sechsten Jahrhunderts neben einer drei- oder fünfschiffigen Gemeindekirche vom Anfang des fünften Jahrhunderts stand, an die sich wieder nördlich das oktogonale Baptisterium, das Konsignatorium und andere Nebenräume anschlossen. Das Gewirr der Mauerzüge unter den beiden Hauptanlagen stellt schwer zu lösende Probleme. Es ist aber sicher, daß unter der Kreuzschiffbasilika zunächst eine ältere Kirche lag, die auf der Nordseite ein (von dem oben genannten verschiedenes) Baptisterium aufwies und östlich an dieses anschließend eine dreischiffige Halle, die von W. Gerber als Konsignatorium gedeutet wird. Ich sehe in dieser Parallelanlage die deutliche Analogie[54] zu unserer obigen Gruppe, und zwar besonders der zweiten Periode in Parenzo. Die Anlage wird dadurch datiert, daß Baptisterium und Konsignatorium durch den Bau der Basilica episcopalis urbana zu Beginn des fünften Jahrhunderts[55]

beseitigt werden, also bestimmt ins vierte Jahrhundert gehören. Aber auch unter dieser Kirche ist noch eine ältere, bereits mit einer Ostapsis versehene Kirche festgestellt, die dann wohl als die älteste Kultanlage etwa konstantinischer Zeit an dieser Stelle gelten kann. Ob auch dieser eine nördliche Parallelanlage entsprach, ist nicht ausgemacht. Ich möchte aus der zweiten Bauperiode den bestimmten Schluß ziehen, daß auch in Salona der Typus der paarigen Kultanlage wie in Aquileja ursprünglich bestand, daß aber dann unter dem gleichzeitigen Einfluß der kultlichen (Steigerung des Märtyrerkultes) und der baulichen Entwicklung bei späteren Umbauten die Anlagen stark differenziert wurden; Salona konnte dank seiner geschützten Lage noch im sechsten Jahrhundert bauen, während Aquileja bereits durch den Hunneneinfall des Jahres 452 die unheilbare Todeswunde erhielt. Ich bin geneigt, die gleiche Entwicklung auch für Triest[56] anzunehmen, wo Bischof Frugifer im sechsten Jahrhundert südlich an die dreischiffige Basilika einen kreuzförmigen Memorialbau für den hl. Justus ausschloß, und ebenso für Pola[57], wo südlich des heutigen Domes im Jahre 1860 ein Altarsepulcrum mit reichem Reliquienschatz (des Apostels Thomas) gefunden wurde, also ebenfalls ein Memorialbau vorauszusetzen ist. Hier finden wir also auf dem eng begrenzten Raum des Küstenstreifens der östlichen Adria unter dem deutlichen Vorgang einer politischen und (darum auch) kirchlichen Metropolis die Entwicklung eines eigenartigen und frühen Typus von Kirchengebäuden, zu deren wesentlichen Merkmalen von Anfang an, d. h. nicht später als 312, wahrscheinlich aber schon im Ausgang des dritten Jahrhunderts, das geostete Presbyterium gehört. Damit lernen wir die überragende Bedeutung einer der wichtigsten und größten Städte der frühchristlichen Zeit[57] in greifbaren Tatsachen schätzen. Ihr Einfluß erstreckt sich aber nicht bloß auf die östliche Adriaküste; durch die schönen Untersuchungen R. Eggers über die frühchristlichen Kirchenbauten im südlichen Noricum haben wir erfahren, wie tief herein ins Binnenland er sich erstreckte, wo z. B. die Kirchen von Teurnia, Juenna, Aguntum die Ostung aufweisen; er mußte sich aber auch in Venetien fühlbar machen, das mit zum Metropolitanbezirk gehörte, wenn wir auch den Nachweis

vorläufig noch nicht liefern können. Schließlich haben wir an Aquileja in erster Linie zu denken, wenn wir die Einflüsse erwägen, unter denen das Aufblühen Ravennas erfolgte. Der Einfluß, den Venedig später auf die Baukunst und die gesamte Kultur der Adriaküste ausübte, gibt uns hierfür einen Maßstab. Verbunden waren die beiden Städte nicht nur durch eine Militärstraße, die über Patavium führte, sondern vor allem zur See. Einen kleinen Anhaltspunkt für die Beurteilung haben wir nunmehr dadurch, daß die eigenartige Verbindung der Palastkirche Galla Placidias, der Heiligkreuzkirche[60] mit ihrem Mausoleum, d. h. eigentlich der Memorienkapelle der hh. Nazarius und Celsus am ehesten in der Kirchengruppe Pola, Triest, Salonae ihre Parallele[61] findet. Auch auf dem Gebiet der Liturgie haben wir an Beziehungen zu denken[62]. Auf der anderen Seite ist natürlich Mailand in Betracht zu ziehen, das uns aber hier nicht weiter zu beschäftigen hat. Byzanz, Kleinasien, Syrien liegen demgegenüber viel zu weit ab; selbst wenn sie Wirkungen ausstrahlen, müssen diese erst durch das Medium der größeren Kulturzentren gehen. Im Verlaufe des fünften Jahrhunderts, als Ravenna in die vorderste Reihe der Städte des Westens rückte, änderten sich die Verhältnisse, aber zur Zeit, als die Basilica Ursiana, die erste große Kirche Ravennas, gegründet wurde, geschah das in einer Mittelstadt, die, wenn überhaupt, am ehesten von Aquileja direkt beeinflußt wurde. Wenn es sich also um die Frage der Ostung handelt, muß die Behauptung, daß der Orient durch Vermittlung Ravennas auf Rom und den Westen gewirkt habe, als falsch zurückgewiesen werden. Hier tritt Aquileja in seiner ganzen bisher zu wenig gewürdigten Bedeutung für den Westen ein und bildet eine neue Position in der alles beherrschenden Orient- oder Rom?-Frage.

Dazu einige allgemeine Bemerkungen! Es ist gar nicht so, daß Stadtrom gleichzusetzen ist mit dem lateinischen Westen. Wohl hat es zur Zeit der ausgehenden Republik und des beginnenden Kaisertums die einheitlichen Formgrundlagen geschaffen bzw. durchgesetzt, auf denen die Reichskunst der westlichen (und in wichtigen Punkten auch der östlichen) Hälfte beruhte[62]. Auf dieser Formengrundlage entwickeln sich aber überall provinzielle Schulen, im Westen z. B. in Afrika, in Gallien,

die zusammengenommen eine andersartige Formensprache vertreten als dei griechische Osten, nämlich den kunstgeschichtlichen Romanismus; unter diesen westlichen Provinzialschulen ist Rom in den späteren Jahrhunderten nur mehr princeps inter pares. Darum bedeutet das rasche Herabsinken Roms besonders seit Beginn des fünften Jahrhunderts zwar einen schweren Schlag für den Romanismus, aber nicht seinen Untergang. Die einzelnen Provinzen, durch den Wegfall der straff zentralisierenden Vormacht eher in ihrer Sonderentwicklung gefördert, sind längst im Romanismus erstarkt und vertreten ihn selbständig weiter. Deshalb müssen Züge im Bilde des lateinischen Westens, die nicht in Rom begegnen, noch nicht gleich auf den griechischen Osten zurückgeführt werden, sie sind zunächst und bis zum vollen Erweis des Gegenteils römisch im weiteren Sinne, romanistisch. Wäre im Westen, etwa in Karthago, ein neuer politischer Brennpunkt von der Bedeutung Konstantinopels erstanden, hätten etwa die Germanen erst gleichzeitig mit der islamischen Flut den Westen überschwemmt, so würden wir auch in der Kunst ein volles Gegenstück zu Byzanz auf weströmischer Grundlage erlebt haben; die Ansätze sind vorhanden, konnten aber durch die Entwicklung der politischen Verhältnisse nicht zur Reife kommen.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Liturgiegeschichtliche Forschungen, 4., 5. Heft, Aschendorff, Münster 1920. In dem Buche ist auch wiederholt auf eine kommende Arbeit „Die Ostung der altchristlichen Basilika“ verwiesen; man möge meinen Aufsatz als bescheidenen Beitrag vorläufig hinnehmen.

[2] Tertullian: Dölger, S. 102 ff.; Klemens von Alexandrien, ebenda, S. 104 ff.

[3] Ebenda, S. 146 ff.

[4] Ebenda, S. 133 f.; beachte jedoch die Gegenbemerkungen von O. Casel, Theol. Revue XX, 1921, Sp. 184 f.

[5] K. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn [2]1913, S. 185. V. Schultze, Grundriß der christlichen Archäologie, München 1919, S. 56 u. a.

[6] Dölger, S. 112, 104, 114.

[7] Zum Ausdruck: Leo M., In Nativ. Dom. Sermo 27, Migne P. L. 54 col. 218.

[8] Adversus Valentin 3, Migne P. L. II col. 515.

[9] H. Nissen, Orientation 1. 2. Berlin, 1906, 3. Berlin 1910, passim.

[10] Dölger, S. 248 ff.

[11] Migne P. G. I col. 733, H. Lietzmann, Liturgische Texte I, Kleine Texte 5, Bonn 1909, S. 9.

[12] Beachte bereits die Feststellungen und Mahnungen der Origenes: Dölger, S. 251.

[13] ebenda, S. 254 ff.

[14] Vitruv IV, 5, 2; Hyginus p. 169; Ovid, Fasti IV, S. 777; Pacatus, panegyr. 3; Akten des Pionius von Smyrna (Dölger, S. 247); Leo Magnus a. a. O., Walafried Strabo, M. G. II, S. 477 (Niessen 3, S. 409).

[15] Nuovo Bull. crist. XVI 1910, S. 207, Fig. 1.

[16] Nuovo Bull. crist. XIX 1913, S. 168 (Silvagni); J. G. Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums IX. 1. 2., Paderborn 1918, S. 43 f.

[17] A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche, Leipzig 1908, II, S. 112.

[18] Sokrates, Hist. Eccles. V c. 22, Migne P. G. 67 col. 640: 'Εν 'Αντιοχείᾳ δὲ τῆς Συρίας ἡ 'Εκκλησία ἀντίστροφον ἔχει τὴν θέσιν. Οὐ γὰρ πρὸς ἀνατολὰς τὸ θυσιαστήριον, ἀλλὰ πρὸς δύσιν ὁρᾷ.

[19] Eusebios, Hist. Eccl. X 4, 38/41, ed. Schwartz II, 2, S. 874 f. V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895, S. 79.

[20] Eusebios, Bios Konst. III, S. 37, Heisenberg a. a. O., S. 21, vgl. Fig. 4, S. 41.

[21] Archäologisches Jahrbuch XVI 1901, Tafel 1; Baalbek, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898—1905, herausgegeben von Th. Wiegand, I Bd. v. B. Schulz und H. Winnefeld, Berlin-Leipzig 1921, Tafel 17.

[22] Damaskus, Die antike Stadt von Karl Watzinger und Karl Wulzinger, Wissenschaftliche Veröffentlichung des Deutsch-Türkischen Denkmalschutzkommandos, herausgegeben von Th. Wiegand, Berlin-Leipzig 1921, Heft 4, S. 77 ff., Abb. 52.

[23] Christliche Antike II, Marburg 1909, S. 305.

[24] Bilder aus der altchristlichen Kunst und Liturgie in Italien, Freiburg 1899, S. 83.

[25] F. Cabrol, Dictionnaire d'archéol. chrétienne et de lit. s. v. Agnes, I, 1, Sp. 958.

[26] St. Gsell, Monuments Ant. de l'Algérie, Paris 1901, S. 236 ff., Fig. 132.

[27] V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften I, Konstantinopel, Leipzig 1913, Plan.

[28] Österreichische Jahreshefte XV 1912, Beiblatt Sp. 196 ff., Fig. 151.

[29] E. Weigand, Die Geburtskirche in Bethlehem, Leipzig 1911, Tafel 1.
[30] K. M. Kaufmann, Die heilige Stadt der Wüste, Kempten 1918, S. 112; Handbuch [2] 1913, S. 196.
[31] Grundriß d. chr. Arch. S. 55.
[32] Migne, P. G. I col. 724, H. Lietzmann, Lit. Texte I, 7.
[33] Wie z. B. L. Sybel a. a. O., S. 305, und H. Nissen, Orientation 3, S. 407, annehmen, letzterer mit der sinnlosen Unterstellung, daß die Pastophorien östliche Eingänge haben sollten, was der Text keineswegs besagt.
[34] Übersetzung nach Rahmani bei Kaufmann, Handbuch S. 175.
[35] A. a. O.
[36] Paulinus Nol., Ep. 32, Migne P. L. 61 col. 337.
[37] Mon. Germ. Hist. A A 8, Berlin 1887, ed. Lütjohann, S. 34.
[38] Zusammenstellung H. Nissens Rh. Mus. N. F. 29, 1874, S. 419 ff.
[39] Nissen, Orientation 3, S. 447, und Inschrift: H. Lietzmann, Latein. altkirchl. Poesie. Kleine Texte 47/49, S. 63 Nr. 66.
[40] Nissen, ebenda, S. 447 f., vgl. O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst I, S. 240.
[41] Nissen, ebenda, S. 451; H. Lietzmann, ebenda, S. 63 Nr. 65.
[42] Vgl. Beissel a. a. O., S. 85; Revue Archéologique 1907 II, S. 277 ff.; J. Strzygowski, Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte, Leipzig 1903, S. 184: „Die Tatsache, daß die Ostung etwas spezifisch Griechisch-Orientalisches sei — im Gegensatze zu Rom vor allem —, ist ja längst erkannt.“ Derselbe, Ursprung der christl. Kirchenkunst, Leipzig 1920, S. 100. „.... diese Wendung des Kirchengebäudes in Armenien und Kleinasien zu Hause ..., ob da nicht mazdaistische Bräuche hereinspielen könnten.“
[43] Architettura Musulmana, Mailand 1914, S. 108 ff.; Architettura Romana, Mailand 1921, S. 319.
[44] Cabrol, DAC s. v. Aquilée I, 2, Sp. 2660 ff.
[45] A. Gnirs, Die christliche Kultanlage aus konstantinischer Zeit ... in Aquileja, Jahrbuch des kunsthistorischen Instituts der k. k. Zentralkommission für Denkmalpflege, S. 140 ff.; Derselbe, Zur Lage der christlichen Kultanlagen aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts im österreichischen Küstenlande, Österreichische Jahreshefte XIX/XX 1919, Beiblatt Sp. 187 ff., Abb. 88.
[46] Die Inschrift lautet ergänzt: Theodore feli[x] [a]djuvante Deo omnipotente et poemnio caelitus tibi [trad]itum omnia baeate fecisti et gloriose dedicasti.
[46a]. Jüngste Ausgrabungen haben unter dem Campanile der Basilica ein ausgedehntes Mosaikfeld festgestellt. Kunstchronik N. F. XXXI 1919/20, S. 999.
[47] Inschrifttext: [Theod]ore, felix hic crevisti, hic felix. Zur Deutung durch E. Maionica, Le basiliche di Aquileia, Grado, Trieste, 1912, S. 15 mit Hinweis auf Damasi epigr. 57 ed. Ihm p. 58 vgl. auch R. Egger,

Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Norikum, Sonderschriften des österreichischen archäologischen Instituts in Wien IX, Wien 1916, S. 121.

48 Cabrol DAC a. a. O.

49 A. Gnirs, Österreichische Jahreshefte 1919, Beiblatt Sp. 197.

50 Ebenda, Sp. 165 ff., Abb. 76, 79.

51 Die entsprechenden Stellen der Inschrift lauten ebenda, Sp. 179/180: (h)aec primitiva ... reparata est ecclesia ... ideo in honore duplicatus est locus ... .

52 ebenda, Sp. 181 ff., Abb. 82.

53 Forschungen in Salona I, veröffentlicht vom Österreichischen Archäologischen Institut, Wien 1917, S. 97 ff. (R. Egger).

54 Entgegen R. Egger, Forschungen I a. a. O., der zu sehr die spätere Entwicklung im Auge hat.

55 Diese ist zuverlässig durch eine Mosaikinschrift im Chorumgang datiert, die als Erbauer die zwei schon bekannten Bischöfe Synferius und Hesychius nennt, der letztere Zeitgenosse und im Briefwechsel mit Papst Zosimus und dem hl. Augustinus, etwa 404—426, a. a. O., S. 89.

56 Anders Egger a. a. O., S. 97.

57 A. a. O., S. 98, dazu auch Gnirs, Jahreshefte 1919, Beiblatt Sp. 186, Abb. 85.

58 Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums II s. v. Aquileja und Führer durch das k. k. Staatsmuseum in Aquileja, Wien 1910, Einl. VIII ff.

59 Vgl. Forschungen I, S. 96, Abb. 182.

60 Die Parallele ist nicht vollkommen, da das Mausoleum rechtwinklig zur Achse der Palastkirche liegt; das begegnet auch bereits bei zusammengehörenden heidnischen, z. B. ägyptischen und römischen Tempeln, Nissen 3, S. 278.

61 Cabrol, DAC a. a. O., I, 2, Sp. 2690 f. mit Hinweis auf A. Baumstark, Liturgia Romana e lit. dell' esercato p. 168 ff.

62 Vgl. E. Weigand, Baalbek und Rom, die römische Reichskunst in ihrer Entwicklung und Differenzierung, Archäologisches Jahrbuch XXIX 1914, S. 37 ff.



Textkritische Bemerkungen zu Arnobius adversus nationes.

Von Carl Weyman.

Arnobius adv. nat. I 2 p. 4, 23 ff. Reifferscheid ‚numquid suas animas expiraverunt venti emortuisque flaminibus neque caelum coactatur in nubila nec madidari ex imbribus arva succedunt?' Ich maße mir nicht an, den vielbehelligten Schluß dieses Satzes in Ordnung bringen zu können, aber ich glaube behaupten zu dürfen, daß die sämtlichen an seinem letzten Worte vorgenommenen Änderungen (‚succedit', ‚succescunt', ‚succrescunt', ‚occipiunt') verfehlt sind[1], weil sie das zugrundeliegende Bild von der geschlechtlichen Vereinigung der Erde mit den befruchtenden Regengüssen zerstören. Vgl. für ‚succedere' im sexuellen Sinne Grattius Cyneg. 164 ff. ‚tunc et mansuetis tuto ferus errat adulter in stabulis ultroque gravem s u c c e d e r e (‚succerdere' die Handschrift; ‚succendere' H. Schenkl) tigrin ausa canis maiore tulit de sanguine fetum', für den entsprechenden Gebrauch von ‚subire' Prop. III 19, 14 (von der Tyro) ‚quae voluit liquido tota s u b i r e deo'[2], und Juvenal II 50 (von einem pathicus) ‚Hispo s u b i t iuvenes' und zur ganzen (auch den Christen nicht fremden) Vorstellung vom ἱερὸς γάμος außer den Erörterungen des Arnobius selbst über die allegorische Deutung der mythischen Erzählung von Juppiter und Ceres V 32 ff. (Juppiter = pluvia, Ceres = tellus) und den bekannten Versen des Lucrez und Vergil (P. Jahn zu Georg. II 325 f.) Firm. Mat. de err. prof. relig. 25 p. 65, 15 ff. Z. ‚de virginis terrae limo homo factus est. nondum enim, ut ait scriptura (Gen. 2, 5), supra terram pluerat'; Claud. Mar. Vict. Aleth. II 165 ff. ‚tacito patefacta calore ut se decoctis tellus pinguissima glaebis moverit in fetus varios, quos imbre marito (so auch im Pervigilium Veneris 4 ‚et nemus comam resolvit de maritis imbribus') parturiens putri dissolverit arva meatu'[3]; Wernsdorf zu Himerios or. I 8 p. 337. Ob in den vorausgehenden Worten ein kritischer Eingriff notwendig ist oder ob

die Überlieferung vollständig beibehalten werden kann, wage ich nicht zu entscheiden. Bei der dargelegten Auffassung von ‚succedunt‘ können von den bisherigen Verbesserungsvorschlägen nur der äußerst schonende von Grotius ‚nec m a d i d a r i e r imbribus (doch wohl als Dativus gefaßt?) arva succedunt‘ (zur archaischen Infinitivform vgl. F. Gabarrou, Le Latin d'Arnobe, Paris 1921 p. 93[4]) und der von Salmasius ‚nec m a d o r i e x imbribus arva succedunt‘ (vgl. V 40 p. 209, 23 f. ‚cum deorum criminibus labem imbris e caelo et telluris significare m a d o r e m‘) in Betracht kommen. Bei restloser Konservierung der handschriftlichen Lesart müßte aus ‚ex imbribus‘ zu ‚succedunt‘ ‚imbribus‘ als Dativus ergänzt werden. Zum finalen Infinitiv vgl. die Belege für ‚accedere‘ cum infinit. im Archiv f. lat. Lexikogr. VII (1892) S. 549 (mit infinit. pass. z. B. Cypr. epist. 41, 1 p. 588, 5 H. ‚qui primi expungi accesserant‘) und Arnob. I 62 p. 43, 7, wo ‚succumbere‘ mit dem Infinitiv verbunden ist.

* * *

I 15 p. 12, 6 ff. ‚quid ergo, dicemus iniuriarum nostrarum deos modo memores esse, modo rursus immemores?‘ und III 9 p. 117, 6 f. ‚quid ergo? dicemus deos procreare, deos nasci ...?‘ dürfte es sich empfehlen, die Interpunktion hinter ‚ergo‘ zu tilgen und ‚quid ergo dicemus‘ als eigene Frage abzugrenzen. Vgl. III 13 p. 120, 16 ff. ‚quid ergo dicemus? caput deos gestare ...?‘; VII 44 p. 278, 30 ff. (wo die auf ‚quid ergo dicemus‘ folgenden Sätze — bis ‚credit‘ p. 279, 19 — m. E. als Fragesätze aufzufassen und zu bezeichnen sind); VII 50 p. 283, 19 ff.; Paul. Röm. 6, 1; 9, 14; Tert. de carn. resurr. 53 (III p. 112, 11 f. Kroym.); Novat. cib. iud. 4 (Archiv f. Lexikogr. XI [1900] S. 229, 10 f.); de trinit. 30 (Migne III 948 A); Orig.-Rufin. hom. in Num. 15, 3 (II S. 132, 26 f. Baehrens); Claud. Mam. stat. an. II 12 p. 149, 3 ff. Engelbr.

* * *

I 45 p. 30, 1 f.[5] ‚unus fuit e nobis, qui claudos currere praecipiebat, et iam † operis res erat ...?‘ Von den zahlreichen zu dieser Stelle vorgebrachten Verbesserungsvorschlägen leuchtet mir der von Klußmann, der die gut arnobianische Verbindung ‚operis res‘ wahrt (vgl. II 57 p. 93, 19 f. ‚inanissima igitur res est et super-

vacui operis'; V 10 p. 183, 2 ‚circa res etiam flagitiosi operis parciores'; VI 23 p. 234, 20 ‚infiniti operis res est') und überhaupt keine Änderung, sondern eine Einschiebung (‚ambulare nullius illis') vornimmt, am meisten ein. Ich glaube aber, daß die Ergänzung eines einzigen Wortes, nämlich ‚p e r f e c t i', ausreicht[6]. Vgl. Firm. Mat. math. V praef. 3 (II p. 2, 17 f. K.—S.) ‚cuius (dei) voluntas p e r f e c t i o p e r i s substantia est' und de err. prof. relig. 26, 3 p. 68, 11 Z. ‚voluntas dei p e r f e c t i o p e r i s substantia est'; Hieron. epist. CXXI 11, 13 (III p. 54, 24 Hilb.) ‚cuius (Christi) iussisse fecisse est'; Gregor von Nyssa contra Eunom. II 229 (vol. I p. 280, 8 f. ed. Jaeger) ‚ἔργον μὲν τοῦ θείου θελήματος ἡ τῶν γεγονότων ἐστὶν ὑπόστασις, οὐ μὴν δευτερεύει τῇ τάξει μετὰ τό βούλημα'.

* * *

I 51 p. 34, 29 ff. ‚curionem aut pontificem maximum, quinimmo Dialem, quod e i u s est, flaminem isto iure donavit?' (scil. Juppiter Capitolinus). Man hat an ‚quod eius est' Anstoß genommen und dafür z. B. ‚quo deus est' oder ‚quo diu usus est' vermutet. Vgl. aber zum Schutze der Überlieferung VII 43 p. 275, 25 ff. ‚nonne rectius fuerat, consulem ut ad ipsum veniret (Juppiter), sacerdotum ad aliquem publicorum, pontificem maximum aut ad flaminem s u u m Dialem ...?', eine Stelle, auf die zum nämlichen Zwecke auch mein ehemaliger Zuhörer, Herr Studienrat Wilhelm Leonhard in einer Prüfungsarbeit hingewiesen hat.

* * *

II 6 p. 51, 13 ff. werden die Heiden apostrophiert: ‚quid ergo? vos soli sapientiae conditi atque intellegentiae vi mera nescio quid aliud videtis et profundum'[7]. Während einige Gelehrte das überlieferte ‚conditi' antasteten (‚aliti?' Reifferscheid; ‚praediti' Meiser; von Ursinus einfach gestrichen), ist Löfstedt im Eranos X (1910) S. 10 f. für dessen Beibehaltung eingetreten unter Hinweis auf eine nach seiner Ansicht schlagende Parallele bei Zeno von Verona, der tract. I 12, 2 (Migne XI 340 A) von Gott sagt: ‚post haec (d. h. nach der Erschaffung) subiecit ei (dem Menschen) omnia bona mundi, et quia erat iam sapientia conditus, sensibus stipatus[8], eligendi mortem vitamve praecepti eruditione commo-

nitus, eum propriae voluntati commisit'. Offenbar faßt der schwedische Latinist (gleich dem Zenoübersetzer P. Leipelt, Kempten 1877 S. 141) ‚sapientia conditus'[9] im Sinne von ‚mit Weisheit begabt' und glaubt die nämliche Bedeutung des Wortes an der beanstandeten Arnobiusstelle annehmen zu dürfen. Ich halte mit Löfstedt an dem bei Arnobius überlieferten Wortlaut fest, aber ich erblicke in ‚conditi' sowohl als in ‚conditus' bei Zeno das Partizipium perf. pass. nicht zu ‚condere', sondern zu ‚c o n - d i r e'. Für diese Auffassung sprechen die von Arnobius weiter unten (II 8 p. 53, 15 f.) gebrauchte ähnliche Wendung ‚o festivi et meraco sapientiae tincti et saturi potu'[10], wo ‚meraco sapientiae potu' dem II 6 verwendeten Ausdruck ‚sapientiae ... vi mera' entspricht (vgl. Tract. Orig. V p. 51, 3 f. Bat. ‚divinae legi id est sapientiae mero'; Predigt der Durlacher Hs. bei Engelbrecht, Faust. Reiens. opp. p. 251, 10 ff. ‚vinum multis locis accipimus divina praecepta et scripturas sanctas meracissimum vigorem caelestis sapientiae continentes') und ‚tincti' dem Begriffe von ‚condīti' zum mindesten nahe kommt (direkt = condītus z. B. bei Prud. cathem. IX 30 ‚ipse rex sapore tinctis obstupescit poculis')[11], ferner Salvianus gub. dei VII 8 p. 157, 20 f. Pauly ‚(regio) aut distincta culturis aut condita pomis', wo schon Halm richtig erklärt hat ‚gewürzt durch den Duft der Obstbäume' und ganz besonders Carm. adv. Marc. IV 18 (Tertull. II p. 792 Oehl.) ‚fons vitae, potus s a p i e n t i a c o n d i t u s omni' (von Gott), wo ‚sapientiă' als Ablativ und ‚condĭtus' für ‚condītus' auf Rechnung der äußerst mangelhaften Metrik des Dichters zu setzen sind. Die zweite Arnobiusstelle bildet zugleich eine Instanz gegen den — paläographisch naheliegenden — Versuch, der ersten durch Ergänzung d. h. durch Einschiebung von ‚sale' nach ‚soli' nach- bzw. aufzuhelfen, ein Versuch, zu dem man sich auch durch Stellen wie Tract. Orig. X p. 111, 24 f. ‚corpus divinae sapientiae sale salitum' (vgl. XV p. 163, 16; Gregor. M. hom. in Ezech. I 8, 8 bei Migne LXXVI 858 B)[12]; Paul. Col. 4, 6 ‚sermo vester semper in gratia sale sit conditus'; Gennad. vir. ill. 9 ‚composuit librum divino conditum sale' (vgl. auch Hist. Jahrb. XIX [1898] S. 90 zu der sog. praefatio concilii Nicaeni v. 10) verlockt fühlen könnte.

* * *

II 53 p. 90, 2 ist überliefert ‚quid ad vos ineptissime fatuae'. Ursinus will für ‚fatuae' ‚fatui', für ‚ineptissime' ‚ineptissimi' oder ‚ineptissimi et' herstellen. Nur die Änderung des ersten Wortes ist notwendig; ‚ineptissime' tritt als Adverbium zu ‚fatui'. Vgl. II 14 p. 59, 21 f. ‚quidam crudeliter saevi'; II 52 p. 89, 18 f. ‚Platonem illum magnum pie sancteque sapientem'; Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissensch. CV (1900. II) S. 67.

* * *

II 55 p. 91, 1 f. ‚quae (mala) cum esse consenserimus victi et universa his scatere n o m i n a l i t e r adnuerimus humana'. Zu dieser Stelle lese ich in Löfstedts Arnobiana (Lund 1916) S. 15 folgende Bemerkung: ‚Zu dem drittletzten, offenbar verdorbenen Wort begnügt sich Reifferscheid, das Korruptelzeichen zu setzen[13]; eine auch nur irgendwie wahrscheinliche Verbesserung ist meines Wissens noch nicht vorgebracht worden und scheint in der Tat nicht leicht zu finden. Ich bemerke nur, daß die Hs., wie meine Nachprüfung der Stelle ergab, nicht nominaliter, sondern deutlich und klar n o n i n a l i t e r hat'. Dann hat Arnobius schwerlich etwas anderes als ‚n o n i n a n i t e r' geschrieben. Vgl. z. B. II 53 p. 89, 25 ‚non absone n e q u e i n a n i t e r credimus' (III 10 p. 118, 2 ‚frustra atque inaniter'; III 35 p. 135, 15 ‚inaniter, vacue'); Rufin. hist. eccl. V 24, 8 S. 493, 23 f. M. ‚certi quod n o n i n a - n i t e r canos adtulimus' (bei Eusebios S. 492, 23 f. ‚εἰδότες ὅτι εἰκῇ πολιὰς οὐκ ἤνεγκα'); Archiv f. Lexikogr. II (1885) S. 13.

* * *

III 24 p. 128, 17 ff. ‚non fervorem genitalem solis deus, noctis et tempora, ventos, pluvias, fruges cunctis subministrat aequaliter bonis, malis, iniustis, ⟨iustis, ingenuis⟩, servis, pauperibus, divitibus?' So Reifferscheid nach den Ergänzungen von Hildebrand bzw. Ursinus. Löfstedt, Arnobiana S. 20, erklärt die Ergänzung von ‚iustis', das er aber lieber mit Ursinus vor ‚iniustis' einschieben möchte, für ‚stilistisch und paläographisch evident', und diese Evidenz wird noch verstärkt, wenn man beachtet, daß Arnobius die bekannte (schon bei Tertullian wiederholt angezogene[14]) Bibelstelle Matth. 5, 45 ‚qui (pater) solem suum oriri

facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos' in der Erinnerung hatte[15]. Dagegen hält Löfstedt die Einfügung von ‚ingenuis' für unnötig, hauptsächlich auf Grund von II 64 p. 99, 13 ff. ‚aut ab indulgentia principali quemquam repellit aut despuit (Christus), qui sublimibus, infimis, servis, feminis, pueris uniformiter potestatem veniendi ad se facit[16]', wo das auf das Dikolon folgende Trikolon ebenso wie an der ersten Stelle ‚mit servis (ohne irgendwelchen direkt entgegengesetzten Begriff) anfängt'. Ich glaube, daß Löfstedt sich die Verschiedenheit der beiden Stellen nicht genügend zum Bewußtsein gebracht hat. ‚feminae pueri' ist kein Gegensatzpaar wie ‚sublimes infimi' und kann sehr wohl mit ‚servi' zu einem die — kurz gesagt — nicht vollberechtigten Menschenkategorien umfassenden Trikolon vereinigt werden (vgl. Origenes-Rufin. hom. in Num. 1,1 mit dem Quellenapparat von Baehrens), wogegen die Zusammenstellung ‚servi pauperes divites' eine logisch wenig befriedigende ist und das durch die scharfen Antithesen ‚boni mali', ‚iusti iniusti' einerseits, ‚pauperes divites' anderseits eingeschlossene, servi' förmlich nach seinem Gegensatzbegriffe schreit. Es lag doch für den redseligen Arnobius (vgl. den Abschnitt ‚Recherche de l'ampleur verbale' bei Gabarrou, Le Latin d'Arnobe p. 208 ff.) von vorneherein näher, die beiden ihm vom Evangelium dargebotenen Gegensatzpaare zu verdoppeln, als sie um ein Paar und ein des Gegenstückes ermangelndes Wort zu vermehren[17], und wenn man an die bekannten Paulusstellen Galat. 3, 28 ‚non est servus neque liber, non est masculus neque femina', Kol. 3, 11 ‚ubi non est gentilis et Judaeus, ... servus et liber (vgl. I Kor. 12, 13; Eph. 6, 8) und besonders an Apokal. 13, 16 ‚et faciet omnes pusillos et magnos et *divites* et *pauperes* et *liberos* et *servos* habere characterem in dextera manu sua' denkt, so wird man sich der Einsicht kaum verschließen können, daß durch die Einschiebung von ‚ingenuis' eine Verbesserung der Überlieferung, nicht des Autors, bewerkstelligt wird. Gewiß darf man mit solchen Ergänzungen nicht schematisch vorgehen. Ich bin, um nur einige Beispiele anzuführen, mit dem jüngeren Baehrens vollkommen einverstanden, wenn er bei Mamert. grat. act. Jul. 6, 4 (Paneg. lat. p. 136, 3 ff.) ‚virgines, pueri, feminae, tremulae anus, titubantes senes non sine magno attoniti horrore cernebant imperatorem' die von seinem Vater

vorgenommene Einschiebung von ‚viri' vor ‚feminae' mit der Begründung ‚infirmiores tantum horrebant' ablehnt[18], und halte an der von mir selbst im Archiv f. lat. Lexikogr. XIV (1906) S. 488 bei Niceta von Remesiana de symb. 14 p. 52, 7 ff. Burn ‚sive ambulatis sive sedetis, sive operamini sive dormitis sive vigilatis' befürworteten Einsetzung von ‚sive otiamini' hinter ‚sive operamini' nicht mehr unbedingt fest, aber die erste der beiden Arnobiusstellen ist, wie ich gezeigt zu haben glaube, doch wesentlich anderer Art.

* * *

V 23 p. 194, 8 ff. ‚vellem itaque videre patrem illum deorum Jovem ... bubulis esse cohonestatum cornibus, hirsutas agitantem aures etc.' Der isolierte Infinitiv neben einer Reihe von Partizipien fällt auf, und es ist wohl begreiflich, daß man durch die Streichung von ‚esse' Gleichmäßigkeit hat herstellen wollen (so M. Bastgen, Quaest. de locis ex Arnob. adv. nat. opere selectis, Münster 1887, p. 32 f.). Aber die Fassung der bekannten Schriftstelle Matth. 11, 7 f. bzw. Luk. 7, 24 f. in der Appendix quaestionum novi test. 55, 1 p. 449, 8 ff. Souter ‚quid existis in desertum v i d e r e? harundinem vento m o v e r i (‚vento agitatam' nach der Vulgata der codex Bruxell. 1125 s. XV von zweiter Hand über der Zeile) aut hominem mollibus vestimentis i n d u t u m?' mahnt zur Vorsicht.

* * *

VI 20 p. 232, 1 ff. ‚si quid a quopiam temeraria fuerit fraude subreptum, vim numinis monstrent (die Götter) et sub ipso furti atque operis n o m i n e sacrilegos poenis convenientibus figant'. Für ‚nomine' vermutete Ursinus ‚crimine' oder ‚momine', Meiser unter Hinweis auf Ovid met. VI 473 (vgl. auch Arnob. VI 13 p. 225, 11; Paneg. III 6 p. 135, 25 Baehrens iun.; Ambros. Exam. I 9, 34 p. 36, 9 Sch.; Explan. ps. 38, 35, 2 p. 210, 16 f. Petsch.) ‚molimine', Reifferscheid nahm eine Lücke nach ‚operis' an (auszufüllen durch ‚scelerosi' oder ein ähnliches Wort), ohne sich über das unmögliche ‚nomine' zu äußern. Ich glaube aus letzterem ‚c o n a m i n e' gewinnen zu dürfen, woran (nach privater Mitteilung) auch schon Löfstedt gedacht hat. Vgl. VII 22 p. 255, 10 f. ‚vitula nullis umquam stimulis, nullius o p e r i s excitata c o n a t u,

(dazu Löfstedt S. 35 f.); Tac. hist. I 5 ‚Nymphidius in *ipso conatu* oppressus'; Firm. Mat. math. V praef. 3 (II p. 2, 3 K.—S.) ‚⟨in⟩ *ipsis conatibus* adversantis malivoli'; Hieron. epist. LX 1, 1 (I p. 548 Hilb.) ‚in *ipso conatu*... succumbunt'; Inc. auct. sermo in natale infantum qui pro domino occisi sunt 3 bei G. Morin, S. Aurel. August. tract. sive serm. ined. p. 172, 90 ‚in *ipso conatu* frustretur'. ‚conamen' ist allerdings bei Arnobius sonst nicht nachweisbar, so gerne er derartige Bildungen gebraucht (vgl. darüber jetzt Gabarrou, Le Latin d'Arnobe, p. 25 ff.), aber es liegt den überlieferten Schriftzügen bedeutend näher als ‚molimen', und gegen das auf den ersten Blick sehr bestechende ‚momen' spricht der Umstand, daß dieses Wort bei Arnobius sonst nicht in der hier erforderlichen Bedeutung verwendet wird (vgl. Reifferscheids Index p. 331).

* * *

VI 47 p. 282, 7 ff. ‚cur templa post condita sibique exaedificata delubra diutius *habere* perpessus est bene meritae civitatis (d. h. Roms) luem? (Aesculapius)'. Ich bin wohl nicht der erste, der die an dieser Stelle vorgenommenen Ergänzungen und stärkeren Änderungen (‚aditus habere', ‚videri', ‚pavere') für verfehlt erklärt und in der Herstellung von ‚*haberi*' (Salmasius) bzw. der richtigen Deutung des überlieferten ‚habere' die Lösung des kritischen Problems — wenn man von einem solchen reden darf — erblickt. ‚haberi' steht hier in der Bedeutung von ‚esse', wie des öfteren bei den scriptores hist. Aug.[19] und Hieronymus und sehr häufig im fünften und sechsten Jahrhundert. Vgl. die Belege bei H. Goelzer, Étude lexikogr. et gramm. sur la lat. de St. Jérôme p. 422; Thielmann, Archiv f. lat. Lexikogr. II (1885) S. 548 und J. Schöne, Hermes XXXVII (1902) S. 276 Anm. 1, von denen sich besonders Sedul. epist. ad Macedon. p. 2, 10 f. H. ‚stultos in me mundanae sapientiae *diutius haberi* (2 Hss. ‚habere') sensus' nahe mit unserer Arnobiusstelle berührt. Wie an dieser ‚haberi', so steht II 55 p. 91, 3 und II 58 p. 93, 28 ‚esse' als von ‚perpetitur' bzw. ‚patitur' abhängiger Infinitiv.

❖

ANMERKUNGEN.

[1] Auch Th. Lorenz, De clausulis Arnobianis, Breslau 1910, p. 33, hält an ‚succedunt' fest, aber seine Begründung will mir nicht einleuchten.

[2] Hier scheint allerdings der Ausdruck auf einer Vermischung der Vorstellungen des persönlich gedachten Flußgottes und des Flusses zu beruhen (Rothstein).

[3] Vgl. auch Ruricius epist. I 5 p. 358, 16 ff. Engelbr. ‚nunc etiam tellus sterili rigore conclausas quasi virili semine ita verno tempore (‚tepore'?) concepto occultis maritata meatibus venas laxat ad partum.'

[4] Gabarrou hält versehentlich ‚madidarier' für handschriftlich überliefert.

[5] Vgl. zur ganzen Stelle Tract. Origen. XIX p. 205, 25 ff. Batiffol.

[6] Erst nachträglich werde ich darauf aufmerksam, daß O. Kirschwing, Qua ratione in Arnobii libris ars critica exercenda sit, Borna-Leipzig 1911 (Straßburger Diss.), p. 10, die Herstellung ‚et iam operis ⟨nullius⟩ res erat' vorschlägt.

[7] Vgl. Cic. imp. Cn. Pomp. 64 ‚si autem vos plus tum in r. p. vidistis'.

[8] Leipelt faßt ‚sensibus st. e. m. v.' als Einheit zusammen.

[9] Anders Missale Rom. Sabb. quatt. temp. pentec. 1 or. ‚cuius (d. h. spiritus s.) et sapientia conditi (= creati) sumus et providentia gubernamur'. Vgl. Sap. 9, 1.

[10] Auf diese Stelle hat bereits K. Kistner, Arnobiana (Progr. von St. Ingbert f. 1911/12) S. 20, hingewiesen.

[11] Es ist von der Hochzeit in Kana die Rede. Ganz verfehlt ist natürlich Arevalos Konjektur ‚colore' für ‚sapore'. Vgl. auch die Epiphaniepredigt der Durlacher Handschrift in Engelbrechts Faustus p. 256, 2 ff.

[12] ‚sal condimentum sapientiae' Eucher. form. p. 40, 10 Wotke.

[13] F. Gabarrou, Le Latin d'Arnobe p. 59, scheint an dem Worte keinen Anstoß genommen zu haben.

[14] Vgl. Rönsch, Das Neue Test. Tertullians S. 77 und besonders De patient. 2 (III p. 2, 19 ff. Kroym.) ‚qui florem lucis huius super iustos et iniustos aequaliter spargit etc.'

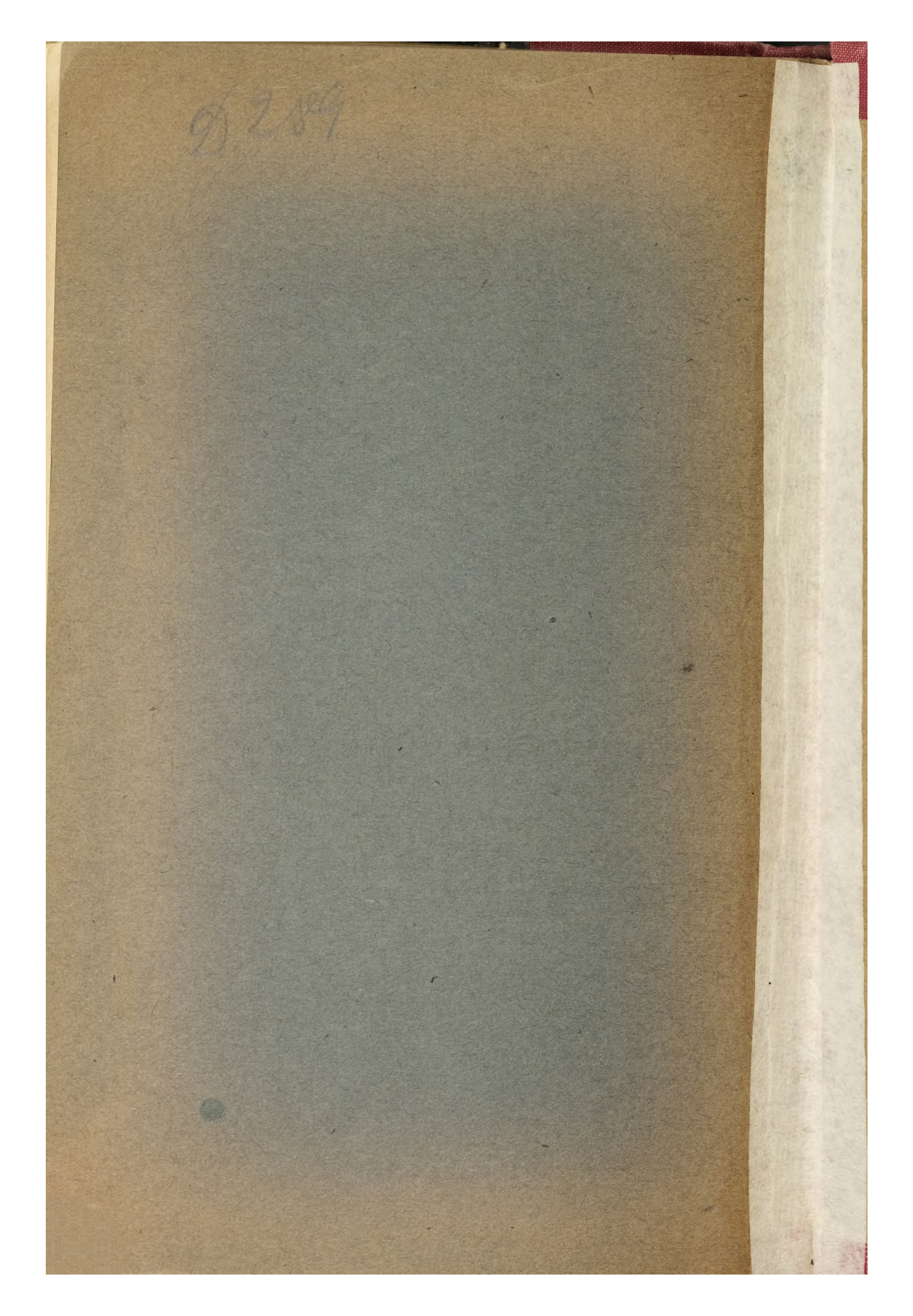
[15] Seine Bibelkenntnis beschränkt sich also jedenfalls nicht auf die zwei von Reifferscheid p. 289 angeführten Stellen. Vgl. jetzt P. de Labriolle, Hist. de la litt. lat. chrét., Paris 1920, p. 255 f.

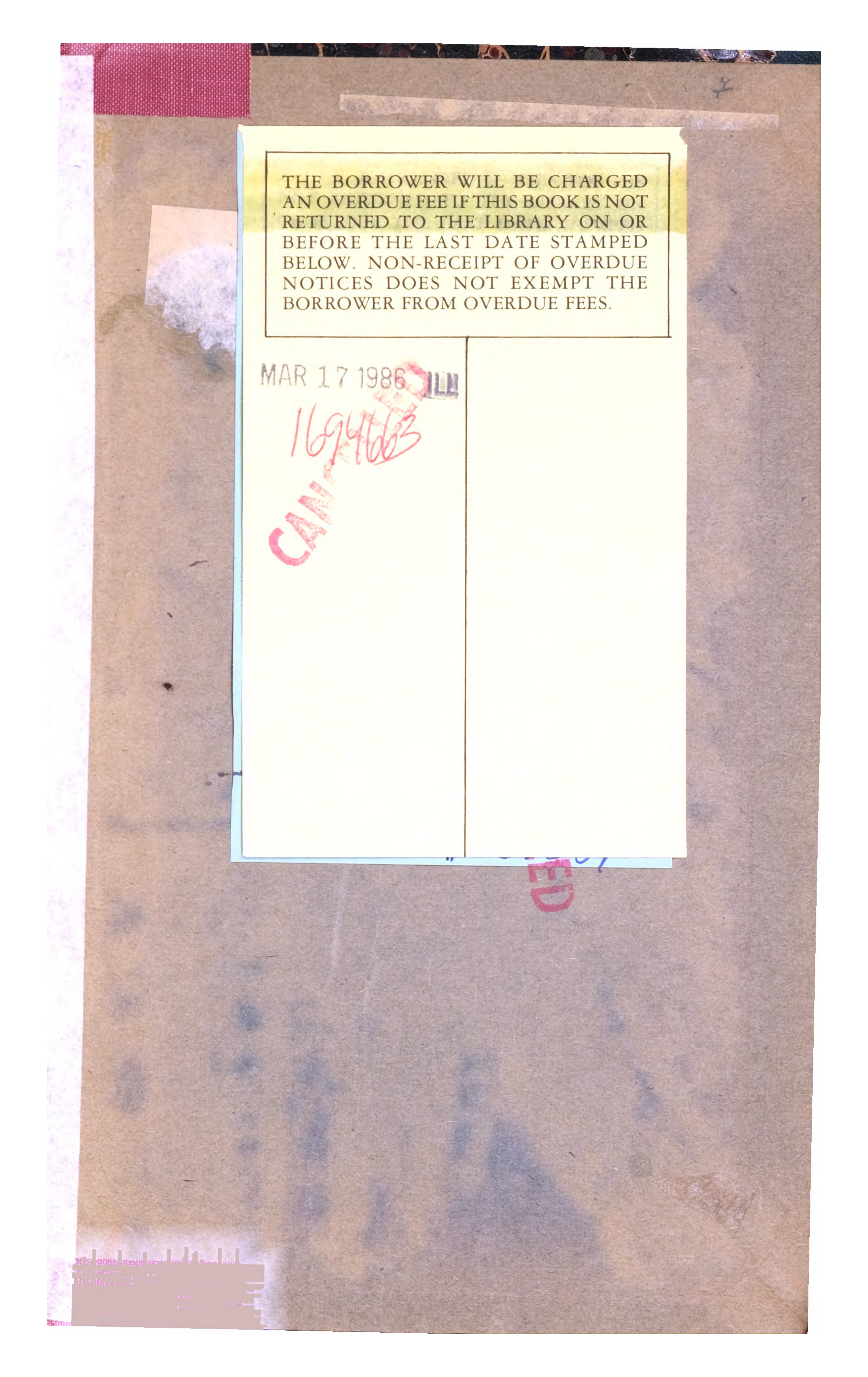
[16] Vgl. Matth. 11, 28 ‚venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis'.

[17] In Anknüpfung an die nämliche Bibelstelle schreibt Cyprian de bon. pat. 4 p. 399, 9 ff. ‚videmus inseparabili aequalitate patientiae nocentibus et innoxiis, religiosis et impiis, gratias agentibus et ingratis dei nutu tempora obsequi etc.'

18 Anders Paneg. XI 11, 3 p. 284, 17 f. — In der von A. W i l m a r t kürzlich aus einem codex Trecensis herausgegebenen lateinischen Übersetzung einer Predigt des Eusebius von Emesa p. 275, 28 ff. (Anal. Bolland. XXXVIII [1920]) ‚intueris quia et servi et liberi, ⟨et pueri et⟩ senes, et mulieres et viri religionem suscipiunt castam‘ ist die Ergänzung schon durch das Vorausgehende unabweislich geboten.

19 Vgl. die von T h i e l m a n n zitierte Schrift C. v. Pauckers. In C. Lessings Lexikon zu den script. hist. Aug. sind mehrere hierher gehörige Stellen unter der Rubrik ‚habeo‘ = νομίζω angeführt.


D 289



THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.
MAR 17 1986 ILL
1694663

